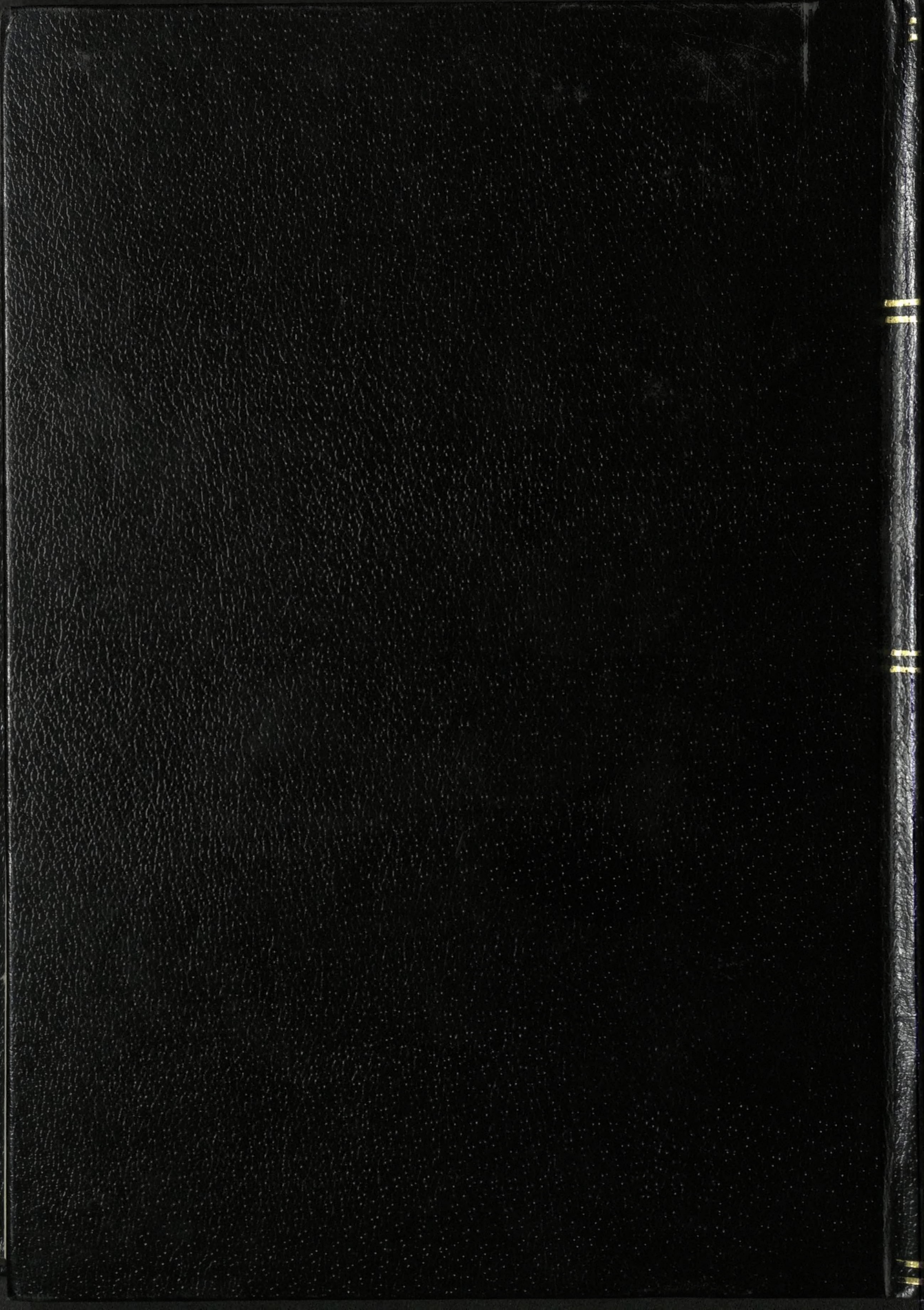
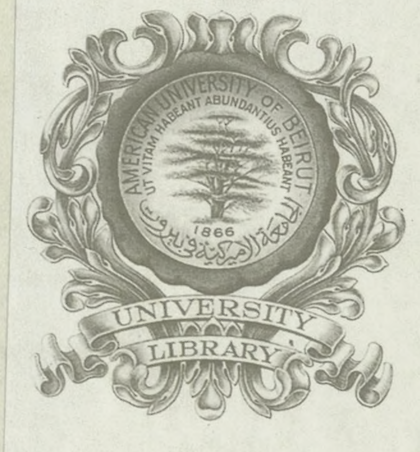
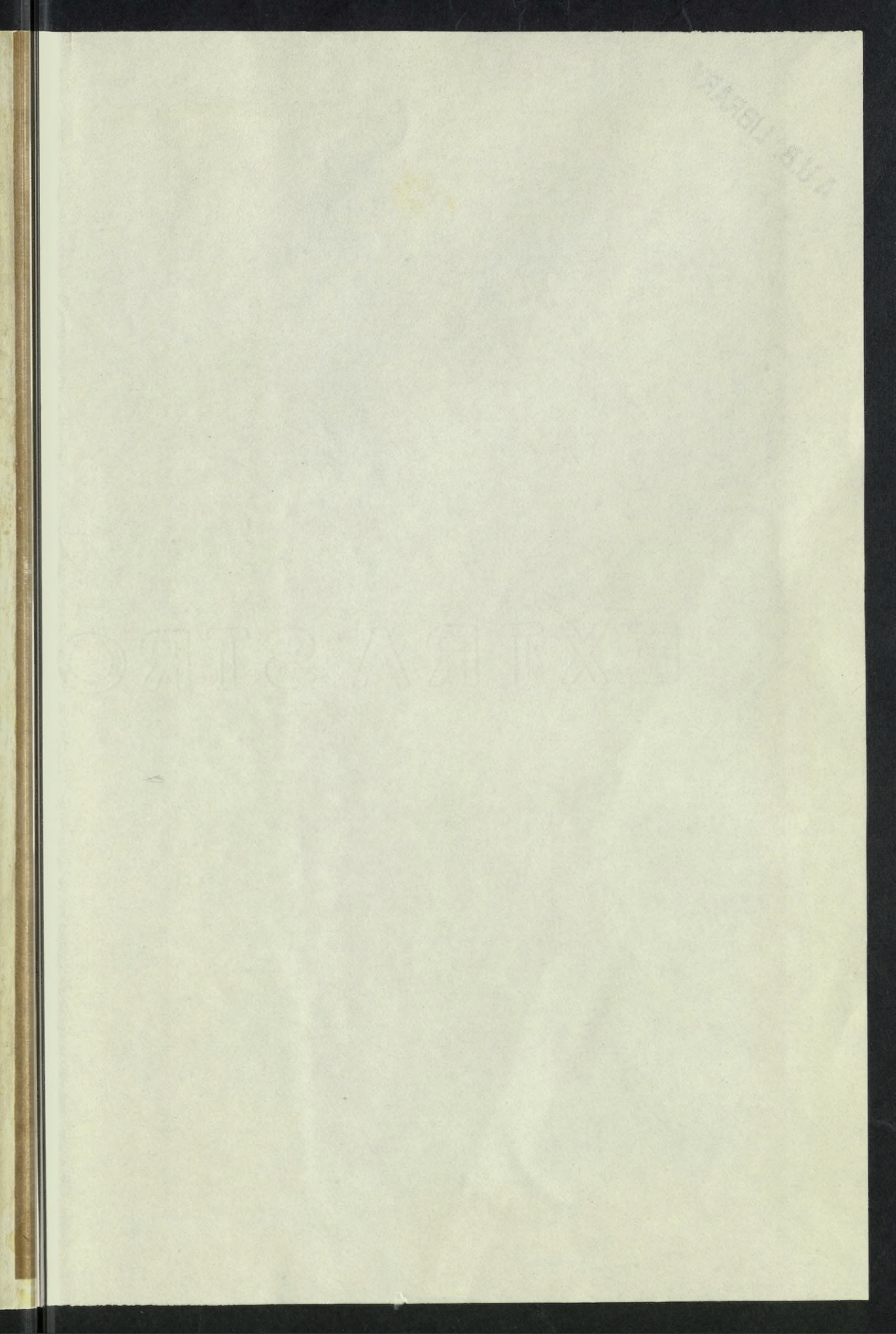


RAR-205


AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
UT VITAM HABEANT ABUNDANTIUS HABEANT
1866
UNIVERSITY
LIBRARY

A.U.B. LIBRARY



تاريخ الفلسفة اليونانية

لجنة التأليف والترجمة والنشر

السلسلة الفلسفية

180
K18t2A
C.1

تاريخ الفلسفة اليونانية

تأليف

يوسف كرم
مدرس بكلية الآداب
بجامعة فاروق

[طبعة ثانية منقحة ومزيدة]

القاهرة
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر
١٣٦٥ — ١٩٤٦

تصدير

لسنا بحاجة إلى كثير شرح لنبين خطر الفلسفة اليونانية فى تاريخ الفكر ، فقد يكفى أن نذكر أنها فلسفة الشرق الأدنى منذ فتوح الإسكندر ، وأنها فلسفة الغرب منذ استولى الرومان على بلاد اليونان فى منتصف القرن الثانى قبل الميلاد ، فعرفوا نبوغ المغلوبين وأخذوا عنهم أسباب الحضارة المادية والعقلية ومنها الفلسفة . واصطنع المفكرون المسيحيون هذه الفلسفة ، ثم اصطنعها المفكرون المسلمون ودخلت المدارس فى الشرق والغرب ، فكونت العقول وهيمنت على وضع العلوم .

أجل لقد وجد العقل مع الإنسان وبقى هو هو فى جوهره ، واستخدمته الأمم الشرقية فى الماضى السحيق فاستحدثت الصناعات والعلوم والفنون ، ولقنتها لليونان ، فأغنتهم عن بذل الجهد والوقت فى استكشافها بأنفسهم . وفضلاً عن الفنون والعلوم ، نجد عند الأمم الشرقية القديمة قصصاً دينية وأفكاراً فى العالم والحياة ، إذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها رأيناها حقيقة بأن تسمى فلسفية ، فقد نظروا فى أسمى المسائل ، مثل الوجود والتغير والخير والشر والأصل والمصير ، فكان التوحيد والشرك ، وكانت الثنائية الفارسية ، وكانت وحدة الوجود عند الهنود ، وكان غير ذلك ، ولم تخرج الفلسفة فيما بعد عن هذه النظريات الكبرى ، بل قد نستطيع أن نجد لكل فكرة يونانية مثيلة شرقية تقدمتها ، أو أصلاً قد تكون نبتت منه .

غير أننا إذا لحظنا صيغة القول ومنهج البحث عند الشرقيين ، لم ندع هذا الضرب من المعرفة والتفكير علماً وفلسفة ، بل دعوناه ماقبل العلم والفلسفة . فإن علومهم جميعاً ، من حساب وهندسة وفلك وغيرها ، لم تكن تعدو ملاحظات تجريبية أدت إليها حاجات عملية ، وفيها تعثر وتردد يدلان على أنه لم يكن لدى أصحابها أية فكرة عامة عن المبادىء والعلل والبرهان . هذا رأى العلماء المحدثين [1] بل هذا رأى عالمنا الكبير

(١) « الكتب الهندية والبهلوية مصنفات عملية مقتصرة على منطوق القواعد وشرح استعمال الجداول خالية عن البراهين وبيان العلل » الأستاذ نلينو فى كتابه « علم الفلك تاريخه عند العرب » ص ٢١٤ طبع روما ١٩١١ . — وانظر التفصيل الوافى عند : A. Rey, La science orientale avant les Grecs والمناقشة التى دارت معه فى الجمعية الفرنسية للفلسفة فى : Bulletin de la Société française de philosophie, janvier-fevrier 1931

البيرونى[1] الذى وعى العلم القديم كله ، وخبر الهند ووقف على « مقولاتها » فهو يقول : « وكانوا (أى الهنود) يعترفون لليونانيين بأن ما أعطوه من العلم أرجح من نصيبهم منه ... كنت أقف من منجميهم مقام التلميذ من الأستاذ لعجمتى فيما بينهم وقصورى عما هم فيه من مواضعاتهم فلما اهتديت قليلا لها أخذت أوقفهم على العلل وأشير إلى شىء من البراهين وألوح لهم الطرق الحقيقية فى الحسابات فانثالوا علىّ متعجبين وعلى الاستفادة متهافتين ... فكادوا ينسبوننى إلى السحر ... أقول إن اليونانيين ... كانوا على مثل ما عليه الهنود من العقيدة .. (ولكنهم) فازوا بالفلاسفة ... نقحوا لهم الأصول ... ولم يك للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم فلا تكاد تجد لذلك لهم خاصّ كلام إلا فى غاية الاضطراب وسوء النظام ... إنى ما أشبّه ما فى كتبهم من الحساب ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخزف ... والجنسان عندهم سيان إذ لامثال لهم لمعارج البرهان » .

أما الفلسفة فالشرقيون فيها متفاوتون . فقد يمكن القول عن البابليين والمصريين والعبرانيين إنهم جهلوا الفلسفة ، بالرغم مما بلغ إليه علماؤهم من ثقافة عالية ، ولم يحصلوا فيما يلوح سوى معارف عامة جدا ومختلطة بالدين فى الألوهية والنفس والعالم الآخر ، عالجوها بالبداهة والخيال دون الاستدلال . وبالعكس قد زاول الفرس والهنود والصينيون النظر العقلى المجرد إلى حد بعيد ، ولكنهم قصروا مهمة هذا النظر على تمحيص الدين وإصلاحه ، ولم يوفقوا إلا بعض التوفيق فى تبين ماهية الفلسفة وإقامتها علما مستقلا ، كان قصدهم الأول النجاة من الشر ، فلم يتخذوا العلم غاية لذاته ، بل وسيلة لهذه النجاة ، وأرادوا أن يجاوزوا العقل إلى نوع من الكشف يستغنى عن التحليل والتفصيل ، ويتصل بموضوعه اتصالا مباشرا أو يفنى فيه . فكأنه كان مكتوباً لليونان أن يعبروا ، فى وقت من الأوقات ، الهوة الفاصلة بين التجربة والعلم بمعناه الصحيح ، أى معرفة الماهية والعلة بالحد والبرهان ، ويضعوا الفلسفة علما كاملا قائماً برأسه ، ويقنعوا بها لا يتطلعون إلى كشف أو إشراق ، وإن تطلعوا فهموه كشفاً عقليا ، إلا أن يتأثر بعضهم بالشرق فى أواخر عهدهم بالتفلسف ، فيعدل عن العقل إلى الذوق ، كما وقع للأفلاطونية الجديدة . فى هذه الحدود ، يصح القول إن الشرق لم يعلّم اليونان ، أى لم يلقنهم مذهباً أو منهجاً ، ولكنه حفزهم إلى التفكير بما أدى إليهم من مواد جمعها أثناء قرون طويلة ، فقاموا يعالجونها على نحو علمى . لم يفلحوا دفعة واحدة — وهذا الكتاب تاريخ محاولاتهم — ولكنهم ساروا فى طريقهم ، وأعملوا العقل فى نشاط وجرأة عجيبين ، فكانوا أساتذة الإنسانية .

(١) أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى (٣٥١ — ٤٤٠ هـ = ٩٦٢ — ١٠٤٨ م) فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة » ص ١٢ — ١٣ طبع ليبسيك ١٩٢٥ .

تنبيهات

١ — قسمنا الكتاب إلى أبواب والباب إلى فصول والفصل إلى أعداد والعدد إلى فقرات وجعلنا الأعداد مسلسلة ورقمنا الفقرات فى كل عدد بالأحرف الأبجدية ، فإذا أردنا إحالة القارىء إلى موضع من الكتاب ذكرنا بين قوسين العدد والفقرة هكذا مثلاً (٣٢ — ب) .

٢ — رسمنا الأعلام اليونانية كما وردت فى الكتب العربية ، أو على نسقها ، إلا القليل منها اختصاراً أو محافظة على الأصل . أما الاختصار فبحذف حرف السين الأخير ، وهو فى اليونانية علامة من علامات « الإعراب » وليس جزءاً من الاسم ، وإثباته غير مطرد عند العرب ، بدليل قولهم سقراط وأفلاطون مثلاً . وأما المحافظة على الأصل فباستبقاء حرف p باءً بدل قلبه فاءً ، وإنما حدث هذا القلب عن طريق الترجمات السريانية من اليونانية ، وفى الخط السريانى يرمز بحرف واحد إلى حرفى باء وفاء ، فتعذر على الناقلين من السريانية إلى العربية تمييز ذينك الحرفين . أما العرب أنفسهم فلم يصطلحوا أبداً على وضع الفاء مكان p اليونانية وإنما أشاروا إليها بالباء (نلينو : علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٢٦) .

٣ — تختلف هذه الطبعة الثانية عن الطبعة الأولى ببعض التعديل والتنقيح وبزيادة تناولت الفصل الأخير (ص ٣٢٢ — ٣٣١) فجعلت منه هنا باباً فيه فصول .

تاريخ الفلسفة اليونانية

مقدمة

الفكر اليونانى قبل الفلسفة

١ — العالم اليونانى :

ا — كان اليونان يعتقدون أنهم أصيلون فى جزيرتهم ، والحقيقة أنهم جاؤها من آسيا فهم آريون أو هنديون أوربيون . وكانوا أربع قبائل كبرى مختلفة خلقاً ولهجة : الأيوليون والدوريون فى الشمال ، والأخيون والأيونيون فى الجنوب . ولكن هذا التقسيم اضطرب فى القرن الثانى عشر قبل الميلاد ، إذ أغار أهل تساليا على شمال اليونان ، فهاجر الأيوليون إلى آسيا واحتلوا جزيرة لسبوس والشاطىء من الدردنيل إلى خليج أزمير ، فسميت هذه المنطقة أيولية . أما الدوريون فهبطوا المورة وأخضعوا الآخيين وتهددوا الأيونيين ، فجلا هؤلاء : فريق منهم صعد إلى الأتيك فى شمال المورة ، وفريق أبحر إلى آسيا فاحتل جزيرتى خيوس وساموس والشاطىء من أزمير إلى نهر مياندر ، فعرفت هذه المنطقة باسم أيونية ، وقامت فيها مدن شهيرة ، أهمها أزمير (اغتصبوها من الأيوليين) وأفسوس وملطية . ولم يقتصر الدوريون على فتح المورة ، بل استعمروا الجزر الممتدة من قيثارة إلى رودس ، وقسما من الشاطىء الأسيوى إلى جنوب أيونية ، وسمى هذا القسم بالدورية . وفى إغارتهم هذه دمروا حضارة مادية عظيمة كانت مزدهرة فى شبه الجزيرة وفى بعض الجزر وعلى الخصوص كريت وهى المذكورة فى الأساطير وفى بعض وقائع طروادة .

ب — وفى القرنين الثامن والسابع نشبت حروب أهلية بين الشعب والأشراف ، انتهت فى أثينا وأسبرطة بديموقراطية مقيدة نظمها فى الأولى دستور سولون ، وفى الثانية دستور ليقورغ . أما فى غيرهما من المدن فكانت الحظوظ متباينة بين المعسكرين واضطر المغلوبون للهجرة ، ولكنهم لم يذهبوا شرقا فى هذه المرة ، بل قصدوا إلى مناطق ثلاث : فمنهم من صعد إلى الشمال نحو شواطىء تراقية وخلقيدية أى الروملى الحالية ؛ ومنهم من رحل إلى الغرب فاستعمر إيطاليا الجنوبية (وقد سماها الرومان لذلك باليونان الكبرى)

وصقلية والأندلس وجنوب فرنسا حيث أنشأوا مرسيليا ؛ ومنهم من يمم الجنوب فنزل قبرس ومصر وشمال أفريقيا . وفى هذا العصر بنى بعض الدوريين مدينتين على ضفتى البوسفور : الواحدة على الضفة الشرقية هى خلقيدونية (أشقودرة) ، والأخرى على الضفة الغربية هى بيزنطة (استامبول)

ح — وكانت هذه المدن والمستعمرات مستقلة فى السياسة والإدارة ، ولكنها كانت تؤلف عالما واحداً هو العالم اليونانى ، تجمع بين أجزائه وحدة الجنس واللغة والدين ، فكانوا كلهم يعبدون زوس ويحجون إلى هيكله الأكبر فى أولمبية بالمورة ، كما كانوا يأتون دلف فى سفح جبل برناس يستنزلون وحى أبولون ، ويبعثون بالمندوبين فى الأعياد الكبرى يحملونهم التقدمات والقرابين . وكانت تلك الأعياد أزمنة حرماً توقف فيها الحروب ، وتقام الألعاب الرياضية ، وأسواق الأدب والفن ، فينشد الشعراء ، ويغنى المغنون ، ويعرض المصورون والمثالون آياتهم ، والمهاجرون يشاركون فى كل ذلك . فكان هذا الاتصال المستمر بالوطن الأول ، وتلاقى الجميع فى آجال معينة ، وتبادل الأفكار والسلع ، عاملا قويا فى إنضاج الحضارة اليونانية على النحو الذى جعلها فذة فى التاريخ . ويرجع الفضل الأكبر فيها إلى المستعمرين بالإجمال ، والأيونيين منهم بنوع خاص ، وكانوا أنجب اليونان ، جاوروا الأمم الشرقية فانتفعوا بعلومها ، واصطنعوا وسائل مدنيتها ، فكانت بلادهم مهد الثقافة اليونانية ، فيها نظمت القصائد الهوميرية ، ومنها خرج العلم والفلسفة .

٢ — هوميروس :

ا — القصائد الهوميرية أقدم ما وصل إلينا من شواهد الفكر اليونانى . وهى تؤلف قصتين كبيرتين هما الإلياذة والأوذيسى ، وتنسبان إلى هوميروس منذ زمن بعيد . غير أن الشك قديم فى حقيقته وفى نسبة القصتين جميعاً لشاعر واحد . وقد ذهب بعض النقاد المتأخرين إلى أنهما لطبقتين من الشعراء ، بحيث ترجع الإلياذة إلى القرن التاسع ، وترجع الأوذيسى إلى أواخره والنصف الأول من القرن الثامن ، وأن هوميروس أشهر أولئك الشعراء أو أنه أحدثهم عهداً ، حفظ القصائد وأنشدها فنسبت إليه باعتباره الجامع لها ، فإن اسمه يعنى « المنسِّق » . ويذهب فريق آخر من النقاد إلى أن هوميروس ناظم القصائد . وليس من شأننا الموازنة بين هذين الرأيين وحسم الخلاف . وإنما الذى يعنينا تعرّف أفكار اليونان فى ذلك العهد . ونحن نجد فى القصتين أفكاراً فى الطبيعة والآلهة والإنسان والأخلاق .

تأليه الأرض

ب — الطبيعة عند هوميروس حية مريدة . وقد يكون هذا متابعة منه للتصور المعبر عنه بالبدائى ، كما يريد بعض المؤلفين ، ولكنه على أى حال مألوف فى الشعر إلى أيامنا ، فلا غرابة فى قوله مثلا أن نهر زونتوس استشاط غضباً لأن أخيل ملأه بالجثث ، ولافى تشخيصه الليل والظلمات والموت والنوم والحب والشهوة والعماية ؛ بل لاغرابة فى تأليه الأرض وقوله أنها ولدت الجبال الشاهقة والسماء المزدانة بالكواكب ، ثم تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب ، فولدت أقيانوس والأنهار ، وأن أقيانوس المصدر الأول للأشياء : فإن الأساطير القديمة فى جملتها رموز تخفى وراءها مقاصد ، إذا ترجمناها إلى لغتنا المعهودة بدت واضحة مقبولة .

ح — والآلهة فى قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها زوس . وكلهم فى صورة بشرية ، إلا أن سائلا عجيباً يجرى فى عروقهم فيكفل لهم الخلود . وهم أقوى من الأبطال ، وأسرع حركة ، يظهرون للناس أو يختفون كما يشاءون ؛ يسكنون قصوراً فى السماء فخمة ، يقضون فيها حياة ناعمة فى ربيع مقيم ، يأكلون ويشربون ويتزاوجون ، يجرحهم السهام والرماح فيألمون وينتحبون . وهم حادثون وجدوا فى الزمان ، ومايزالون خاضعين لتعاقب الأيام . وهم على مثل هذا النقص من الناحية الخلقية لهم شهواتهم وعصبياتهم يتفرقون أحزاباً ويتدخلون فى منازعات البشر ، يؤيد بعضهم اليونان ، ويناصر البعض الآخر أهل طروادة ، يتشاتمون ويتضاربون ، يخونون ويغدرون ، لا يرعون من البشر إلا من يتقرب إليهم كيفما كانت أخلاقه ، ويذهبون فى رعايتهم لمختاريهم إلى حد أن يهبوهم التوفيق فى الخديعة ، أو المهارة فى السرقة ، لا يحفلون بعدل أو بظلم إلا فيما ندر .

ء — والإنسان مركب من نفس وجسد . الجسد مكون من ماء وتراب ينحل إليهما بعد الموت ؛ والنفس هواء لطيف متحد بالجسد متشكل بشكله ، ينطلق بالموت شبحاً دقيقاً لا يحسه الأحياء ، فينزل إلى مملكة الأموات فى جوف الأرض ، وقد احتفظ بالشعور وفقد القدرة على الحركة ، فهو يألم لذلك ، ويقضى هناك حياة باهتة تافهة خير منها ألف مرة الحياة على وجه الأرض فى ضوء النهار مهما تبلغ من البساطة والفقر . وليس فى هذا العالم الآخر ثواب ولاعقاب إلا فى النادر ، يوزعهما الآلهة بمثل ما يوزعون فى الحياة الفانية من عدل معكوس ، فيحابون أصدقاءهم وينكلون بأعدائهم ، وليست صداقتهم عطفاً على الخير ، أو عداوتهم نقمة على الشر .

ه — فنحن هنا فى أحط دركات التشبيه ، وبإزاء أوقح أشكال الاستهتار . نرى

العاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العـدم ، والمبادىء الخلقية مقلوبة رأساً على عقب . غير أن الأوذيسى أكثر احتراماً للآلهة ، لا تصورهم منقسمين على أنفسهم ، بل أنها تتحدث عن عدالة زوس . وهى أكثر تقديراً للفضيلة ، تمجد الرجل الحكيم الشجاع الصبور ، والزوجة الوفية ، والابن البار ، والخادم الأمين . ومع ذلك فهى تصور الآلهة يقضون بالقدر على البشر دون اعتبار لقيمة أفعالهم ، والقدر يسخر من الفضيلة ، ويعبث بالإرادة الصالحة . ولم يكن اليونان يجهلون الأخلاق القويمة ، أو يستهترون بالآلهة . فقد كانوا ، وكانت الأسر العريقة منهم بنوع خاص ، على جانب عظيم من الاستمساك بالشرف ، يشيدون بتحكيم العقل ، وقمع الشهوة . والتجلد للمصائب ، وضبط اللسان ، ومقت الكذب ، ومراعاة العدل بين الجميع لخير الجميع ، واحترام الوالدين والعناية بهم فى شيخوختهم والثأر لهم إذا لزم الأمر ، وحسن اختيار الصديق ثم الوفاء له . وكانوا يرون تكريم الآلهة واجباً تقضى به العدالة عرفاناً لجميلهم ، وتدفع إليه المصلحة استمداداً لعونهم ، ويوحى به الخوف دفعاً لغضبهم ؛ وكانوا يحترمون القسَم لوجوب احترام الآلهة . فلا يعد الشعر الهوميرى مرآة للموازين الأخلاقية والعواطف الدينية عند اليونان ، ولكنه شعر كان ينشد فى بلاط أمراء أيونية الذين كانوا على حظ وافر من الغنى والترف ، فلم يكن الشاعر يتغنى بغير ما يروقهم ، فيصور الحياة سهلة جميلة ، والشهوة غلابة لا يقفها وازع ، والقوة ممدوحة لذاتها لا يحدها حق . ولما كان اليونان قد درجوا على تدارس هذا الشعر جيلا بعد جيل ، وكان شعراؤهم قد نهلوا منه ونحوا نحوه ، فقد تأثروا به تأثراً قوياً فى الدين والأخلاق . وسوف لا ينى الفلاسفة عن معارضته حتى تبلغ المعارضة أشدها عند أفلاطون .

٣ — هزيود :

ا — ولم يعدم الضمير الإنسانى فى ذلك العصر ، أى فى القرن الثامن ، صوتاً يجهر بأحكامه المقدسة ، ويتكلم عن الدين والأخلاق فى جد ووقار — هو صوت هزيود أقدم شاعر تعليمى فى الغرب . نشأ فى بويتيا فلاحاً بعيداً عن بهرج الحضارة ، ونظم للفلاحين ديواناً أسماه « الأعمال والأيام » ملأه حكما وأمثالا تسودها فكرة العدالة . ينقسم الديوان إلى أربعة أقسام رئيسية : الأول درس أخلاقى فى العمل وحث عليه ، يتخلل ذلك حكم متنوعة . الثانى نصائح فى الزراعة ، يليها إرشادات فى الملاحة . الثالث مجموعة من الوصايا فى الزواج والعلاقات الاجتماعية والشعائر الدينية . الرابع تقويم يدل على أيام السعد وأيام النحس ،

ويحوى الشىء الكثير من الخرافات الشعبية . وأهم ما يهمنا هنا بعض أقواله فى العدالة عند الآلهة والبشر . يقول « السمك والوحش والطير يفترس بعضها بعضاً لأن العدالة معدومة بينها ، أما الناس فقد منحهم تزوس العدالة وهى خير وأبقى » . وأيضاً « إن للملوك آكلى الهدايا عدالة ملتوية ، أما تزوس فأحكامه قويمة » . ويقول « من يضر الغير يجلب الشر على نفسه . عين تزوس تبصر كل شىء . إذا كان الذى يربح الدعوى هو الأكثر طلاحا فمن الضار أن يكون الإنسان صالحا ، ولكنى لا أعتقد أن يكون تزوس الحكيم جداً قد صنع مثل هذا . إن ساعة العقاب آتية لا محالة ، وأن تزوس يهب القوة ، ويذل الأقوياء ، يضع الذى يطلب الظهور ، ويرفع الذى يقعد فى الخفاء » وغير ذلك كثير خلاصته أن الحق فوق القوة والإنسانية فوق الحيوانية .

ب — ويذكر لهزيود ديوان آخر فى « أصل الآلهة » يرى بعض العلماء أنه منحول وأنه متأخر عن عهده بقرن أو يزيد ، وهو على الطريقة التعليمية ، حاول فيه الشاعر أن يؤلف مجموعة معقولة من الأساطير والمعارف القديمة . افتتحه بالضراعة إلى آلهات الشعر أن توحى إليه ما كان وما هو كائن وما سيكون وأن تعلن قوانين الأشياء جميعاً . ثم مضى يسلسل الأشياء والآلهة : فوضع فى البدء ثلاثة أصول « كاوُس » أى الهاوية أو الخلاء الذى ستحل فيه الموجودات ؛ و « جايا » أى الأرض الخصبة ؛ و « إيروس » أى الحب أو قوة التوليد والإنتاج . ثم تنتظم الكتلة الأرضية ، وينبثق النور من الظلمات ، وترتفع السماء فوق الجبال ويتهادى البحر فى مجراه العميق . ويدل ترتيب ظهور الأشياء على أن الشاعر راعى ما بينها من علاقات العلية ، وتمشى فى تدرجه إلى النظام على مبدأ أن الأصغر يخرج من الأكبر ، فأخرج الجبال من الأرض ، والأنهار من أقيانوس ، وهكذا إلى آلهة الأولمب وهم آخر المواليد على اعتبار أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدبيرها . فهذا الديوان يعد أول محاولة فى العلم الطبيعى بالرغم من أن نصيب المخيلة فيه أكبر من نصيب العقل ، وأن الشاعر يروى ولا يفسر ، فإن القصص الرمزى كان مألوفاً عند الأقدمين . وقد نبغ فى عهده وبعده بقليل غير واحد من الشعراء والكتاب الذين يدعوهم أرسطو باللاهوتيين لمعالجتهم العلم فى صورة الأسطورة ، والذين كانوا حلقة بين هوميروس وأوائل الفلاسفة .

أصل الآلهة

٤ — الديانات السرية :

ا — كان لكل مدينة يونانية آلهتها ، وكان اليونان يصدرون فى علاقتهم بالآلهة عن

العواطف الثلاث التي ذكرناها ، وهي عرفان الجميل ، والمصلحة الخاصة ، وخوف العقاب ، إذ أن الآلهة كانوا يُعتبرون بناة المدينة وحماتها ، فكان تكريمهم واجباً وطنياً ، وكان الإلحاد فى حقهم خيانة للوطن ، أى جريمة يعاقب عليها القانون . غير أن تيارات دينية أخرى ظهرت ، وقصدت إلى تجاوز حدود المدينة ودعوة الناس جميعاً ، حتى الأجانب والأرقاء ، إلى حياة روحية أسمى وأقوى . ذلك أن فريقاً من اليونان لحظوا الفارق بين سيرة الإنسان وما يعتقده من مثل أعلى فى الأخلاق ، واستوقف نظرهم التعارض البارز بين شقاء الإنسان وسعادة الآلهة . فبدا لهم أن قد يكون بالإمكان إيجاد علاقة بالآلهة غير علاقة العبد بالسيد ، علاقة تقرب فاتحاد تكفل للإنسان المشاركة فى السعادة الإلهية . ووجدوا عند الشرقيين غذاء لهذه النزعة . فنشأت « أسرار » أى نِحل سرية تعلل مريديها بالنجاة من مصائب هذه الحياة وبالسعادة فى الأخرى ، فيأمنون شر المرض والغرق والخراب والحرب وما إليها ، ويضمنون لأنفسهم النجاح والتوفيق ، وبعد الموت النجاة من « الحمأة » واللحاق بالآلهة ، فيخلصون من الكابوس الذى كان جاثماً على الصدور والذى يلخص فى هذه العبارة : « إن حياة الإنسان ظل زائل ، ووجوده بعد الموت ظل الظل » .

ب — وأشهر هذه النحل أسرار إلوسيس والأسرار الأورفية . نحلة إلوسيس تعبد « ديمتير » التى كانت إلـهة الحرب عند هوميروس فصارت عندها إلـهة العمل . كانت إلوسيس مدينة مستقلة ، ثم دخلت فى سيطرة أثينا أثناء القرن السابع ، أى فى الوقت الذى نشط فيه الإقبال على معبد الإلـهة ؛ وما إن جاء القرن الخامس حتى كانت هذه النحلة قد غزت العالم ، فصارت المدينة طوال العصر القديم مزاراً يتقاطر إليه اليونان والرومان ، بل ويحج إليه بعض أباطرة روما . وكانت تقام فيها أعياد فخمة تأخذ بمجامع القلوب . وتقوم العبادة فى هذه النحلة على أسطورة غامضة وتعاليم ظلت سراً مكتوماً مدى ألف عام . وكان المريدون يمثلون قصة ميثولوجية لكى يبعثوا فى نفوسهم العواطف التى انفعل بها الإله أو الإلـهة ، ويتلون عبارات مبهمة ، ويرقصون ويصيحون على صوت موسيقى صاخبة ، لكى يحققوا حالة الجذب أو الاتحاد بالإلـهة .

حـ — أما الأورفية فتعبد ديونيسيوس الذى كان عند هوميروس إله ترف الأشراف فصار عندها إله التضحية . وعبادة ديونيسيوس معروفة منذ عهد قديم ، والأورفية إحدى صورها . ويقال إنها ترجع الى شاعر من أهل تراقيا اسمه أورفيوس ، وهو شخص يستحيل معرفة حياته وآرائه ومنشأ نحلته لكثرة ما روى عنه من الأخبار المتضاربة ، وأضيف إليه

من الكتب المتعارضة . ولكن التاريخ عرف الأورفيــة أول ما عرفها فى القرن السادس ذائعة ذيوعاً قوياً ، وبخاصة فى إيطاليا الجنوبية وصقلية . وهى قائمة على أسطورة مؤداها أن زوس وهب طفله ديونيسيوس (ابنه من ابنته برسفون) السلطان على العالم ، فغارت منـه هيرا زوجة زوس ، وألبت عليه طائفة من الآلهة الأشداء هم الطيطان ، فكان ديونيسيوس يستحيل صوراً مختلفة ويردهم عنه ، إلى أن انقلب ثوراً فقتلوه وقطعوه وأكلوه . غير أن الإلـٰهة پلاس (مينرڤا) استطاعت أن تختطف قلبه ، فبعث من هذا القلب ديونيسيوس الجديد . وصعق زوس الطيطان . وخرج البشر من رمادهم . فالإنسان مركب من عنصرين متعارضين : من العنصر الطيطانى وهو مبدأ الشر ، ومن دم ديونيسيوس وهو مبدأ الخير . فالجسد بمثابة القبر للنفس ، وهو عدوها اللدود يجرى معها على خصام دائم .

د — فواجب الإنسان أن يتطهر من الشر ؛ وهذا أمر عسير لا تكفى له حياة أرضية واحدة ، بل لا بد له من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين . ورتبوا على هذه العقيدة طقوساً كانوا يقيمونها ليلا : منها التطهير بالاستحمام باللبن ، أو بالماء تضاف إليه مادة تلونه بلون اللبن ؛ وتقدمة القرابين غير الدموية ، وتمثيل قصة ديونيسيوس بما فى ذلك تقطيع ثور وأكل لحمه نيئاً ، وتلاوة صلوات كالتى وردت فى كتاب الموتى المعروف عن المصريين . فقد اكتشفت مقابر فى إيطاليا الجنوبية وجدت فيها صفائح ذهبية عليها إرشادات للنفس عما يجب أن تسلك بعد الموت من طرق ، وتتلو من صلوات ، فكانت هذه الصفائح دليلا قاطعاً على أنهم عرفوا كتاب الموتى وأخذوا عنه ، كما أنهم أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود ، مباشرة أو بواسطة الفرس . وكانوا يقولون إن الأرض للبشر كالحظيرة للماشية ، فلا يحق للنفس أن تهرب من هذه الحظيرة ، وإنما واجبها أن تنتظر الأجل المحدد من الآلهة . فالانتحار كفر ؛ إنه عدول عن الامتحان ، ومن ثمت عن الثواب وسيأتى اليوم الذى تنجو فيه النفس الصالحة من « دولاب الولادات » وتستعيد طبيعتها الإلهية فتحيا حياة روحية فى العالم غير المنظور . ومن مبادئهم أيضاً احترام الحياة حيثما وجدت : فى الإنسان والحيوان والنبات .

هـ — فالأورفية تمتاز بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهيــة ، وبالعالم الروحانى ، وبالطهارة الباطنة ؛ بينما باقى « الأسرار » كانت تعتقد أن الطقوس وحدها كفيلة بتحقيق أغراضها دون التكمل خلقياً ، بل كانت تستبيح بعض المخازى وتدمجها فى شعائرها ، وتتصور العالم الآخر تصوراً مادياً . وتمتاز الأورفية بأن إلـٰههم عديم النظير بين آلهة اليونان فهم يجدون

فيه الضحية المظلومة والفوز النهائى للضعيف صاحب الحق . وتمتاز أيضاً بأنها كانت شيعة الطبقة الوسطى المثقفة ، وفيها نبغ شعراء وكتاب اعتمدوا على التفكير الشخصى فى معالجة مسألة نشوء العالم ، فهذبوا الأساطير القديمة وكانوا طليعة العلم الطبيعى . وقد كان للأورفية أثر فعال فى الشعراء والمفكرين ، بل يمكن القول أنها هى التى وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيدى فيثاغوراس وسقراط وأفلاطون ، فسنجد عندهم عقائدها وتعابيرها كأصول يحاولون ترجمتها إلى قضايا عقلية ثم البرهنة عليها . ولما اشتد اختلاط اليونان بالشرقيين ، شعر فلاسفتهم بالحاجة إلى دين ، فعادوا إلى « الأسرار » يشرحون اقوالها ، بل يصطنعون شعائرها أو ينسجون على منوالها ، كما سنرى فى آخر أدوار الفلسفة اليونانية عند الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة .

٥ — الحكماء :

ا — ولما كان القرن السابع اشتدت الخصومات السياسية بين اليونان ، وقويت حركة التوسع الاستعمارى والتنظيم الاجتماعى ، ونبغ فيهم رجال معدودون أشهرهم «الحكماء السبعة» على ما هو متواتر ، ولو أن القدماء اختلفوا فى عددهم وأسمائهم . ومنهم على كل حال سولون المشرع المعروف (٦٤٠ — ٥٥٨) وطاليس أول الفلاسفة : هؤلاء الحكماء كان مقصدهم الأكبر إصلاح النظم والأخلاق . وقد ذكر أفلاطون بعض حكمهم فإذا هى عبر عملية استخرجوها من تجاربهم الشخصية ، وصاغوها فى عبارات موجزة ذهبت أمثالاً . قال : « واجتمعوا فى دلف ، وأرادوا أن يقدموا لأبولون فى هيكله بواكير حكمتهم ، فاختصوه بالآيات التى يرددها الناس الآن مثل « اعرف نفسك » و«لاتسرف» و«الصلاح عسير» [(١)] فكانوا مصلحين ومشرعين ، ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة ، وشاع هذا النوع من الحكمة ، وظهرت « أمثال إيسوب » وهو شخص أسطورى يرجع عهده إلى النصف الثانى من القرن السابع . ثم ظهر الشعر الحكمى فيه أمثال منظومة ونقد لأخلاق الناس . ثم خطا العقل خطوة حاسمة وانتقل إلى العلم والفلسفة .

٦ — أدوار الفلسفة اليونانية :

مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أدوار : دور النشوء ، ودور النضوج ، ودور الذبول .

(١) فى محاورته « بروتاغوراس » ص ٣٤٣ .

وكان كل دور على وقتين . فقسمنا الكتاب إلى ستة أبواب .

يبدأ الدور الأول بالوقت المسمى عادة بما قبل سقراط ، وهو يمتاز بمحاولة تفسير العالم ، وفيه وضعت أسس الفلسفة النظرية . والوقت الثانى وقت السوفسطائيين وسقراط وبعض تلاميذه ، يمتاز باتجاه الفكر إلى مناهج الجدل وأصول الأخلاق ، وفيه وضعت بذور الفلسفة العملية .

والدور الثانى يملؤه أفلاطون وأرسطو . اشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلها ، من نظرية وعملية ، ومحصها وزاد عليها وبلغ إلى حقائق جليلة ؛ ولكنه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة . فلما جاء أرسطو عالج المسائل بالعقل الصرف ، ووفق إلى وضع الفلسفة بأقسامها الوضع النهائى .

والدور الثالث لا يبين عن كبير ابتكار . وإنما هو يفيد من المذاهب السابقة فيجددها ويعدل فيها . فيتجه الفلاسفة أولا إلى الأخلاق بتأثير الشرق ، ويجعلون منها محور الفلسفة ثم يشتد تأثير الشرق فيرى الفلاسفة أن يرتفعوا بالفلسفة إلى مقام الدين والتصوف ؛ ويساهم الشرقيون فى الفلسفة بلغتها اليونانية ؛

الباب الاول

نشأة الفلسفة النظرية

(القرنان السادس والخامس قبل الميلاد)

٧ — تمهيد :

ا — إن أول اتجاه الفكر إنما يكون إلى الخارج يطلب حقيقة الأشياء : فإما أن يستوقفه التغير ، وهو بالفعل أعم وأخطر ظاهرة فى الطبيعة ، سواء أكان عرضياً أى انقلاب الشىء من حال إلى حال ، أو جوهريا أى تحول الشىء إلى شىء آخر ، كتحول الغذاء إلى جسم الحى ، والخشب إلى الرماد ، فيدرك أن الأجسام على اختلافها مصنوعة من مادة أولى هى محل التغيرات ، فيبحث عن هذه المادة التى تتكون منها الأجسام ، ثم تعود إليها . وإما أن يعنى عما فى تركيب الأجسام من نظام ، وفى أفعالها من اطراد ، ويعلم أن النظام فى العدد ، فيتصور العالم تصوراً رياضياً . وإما أن يرى فى ذات فكرة التغير تناقضاً ، إذ يبدو له التغير صيرورة من لا شىء إلى شىء ، ومن شىء إلى لا شىء ، فينكره ويقول بالوجود الثابت . وتلك هى الوجهات الثلاث التى يمكن تبينها فى الوجود ، وهى الوجهة الطبيعية . والوجهة الرياضية ، والوجهة الميتافيزيقية .

ب — ومن الغريب أن قد وفق اليونان إلى الكشف عن هذه الوجهات الثلاث لأول اشتغالهم بالفلسفة ، فظهرت ثلاث مدارس متعاصرة لكل منها مزاج ومذهب . ظهرت مدرسة فى أيونية عالجت العلم الطبيعى : ثلاثة من رجالها نشأوا فى ملطية ، وهم طاليس وأنكسيمندريس وأنكسيمانس ، ورابع نشأ فى أفسوس ، هو هرقليطس . ولكن الفرس أغاروا على أيونية وأخضعوها ، فانتقلت الحياة العقلية إلى إيطاليا الجنوبية وصقلية ، فنبغ هناك فيثاغوراس صاحب الوجهة الرياضية ، وظهرت المدرسة الإيلية القائلة بالوجود الثابت . ثم نشأ فلاسفة أخذوا من كل وجهة بطرف وحاولوا التوفيق بينها ، وهم انبادوقليس وديموقريطس وأنكساغوراس .

حـ — ويذكر لكل من هؤلاء أو لمعظمهم كتاب بعنوان « فى الطبيعة » أى فى

الجوهر الأول الثابت تحت التغير والتحول . وليس يعنى هذا أن أصحابها كانوا يسمونها بهذا الاسم ، فإن المؤلفات النثرية القديمة لم تكن تعنون ، وإنما كان الكاتب يذكر اسمه ويشير إلى موضوع كتابه فى العبارة الأولى ، وقد قلنا إن موضوعهم كان تفسير الوجود . ضاعت تلك الكتب جميعاً ؛ وظلت أخبار أولئك الفلاسفة ناقصة ، وتواريخهم تقريبية . ونحن نعرفهم مما يرويه عنهم أفلاطون وأرسطو[١] ، ومن تراجم دونت فى عهد متأخر ، واختلط فيها الخيال بالحقيقة[٢] ، ومن عبارات لهم جمعت من مختلف الكتاب القدماء .

(١) جرت العادة فى الإحالة إلى أقوال أفلاطون باعتماد طبعة Henri Estenne (ليون ١٥٧٨) وصفحاتها مقسمة خمسة أقسام يدل عليها بالأحرف a b c d e لتسهيل الرجوع إلى الموضع المقصود . ومعظم الطبعات الجزئية والترجمات الحديثة تشير فى هوامشها إلى هاته الصفحات وأقسامها . فرأينا أن نتبع هذا الاصطلاح مع استبدال الأحرف الأبجدية ا ب جـ د هـ بالأحرف الأفرنجية فنكتب مثلا : الجمهورية ص ٤٤٠ (ب) فى مقابل : Rep. 440 d .

أما أقوال أرسطو فيحال فيها إلى طبعة أكاديمية برلين ، وصفحاتها مقسمة إلى عامودين يدل عليهما بحرفى a , b ؛ وفى كل عامود السطور مرقومة ، فيذكر مثلا De Anima 429 b 10-24 ونكتب نحن كتاب النفس ص ٤٢٩ ع ب س ١٠ — ٢٤ أى ص ٤٢٩ عامود ب سطر ١٠ — ٢٤ . أو نكتفى بذكر اسم الكتاب ورقم المقالة والفصل ، فإن كتبه مقسمة إلى مقالات وهذه إلى فصول .

(٢) أشهرها كتاب ديوجانس اللايرثى فى «حياة الفلاسفة» الذى يرجع إلى القرن الثالث قبل الميلاد

الفصل الأول

الأيونيون

أو نشأة العلم الطبيعى

٨ — طاليس (٦٢٤ — ٥٤٦) :

ا — هو أحد الحكماء السبعة . انفرد بالعناية بالعلم ، وكانوا يعنون بالسياسة والأخلاق . جال أنحاء الشرق ، وتبحر فى العلوم . ومما يذكر عنه أنه عمل كمهندس حربى فى خدمة قارون (آخر ملوك ليديا فى آسيا الصغرى) وبرهن على أن الزوايا المرسومة فى نصف الدائرة فهى قائمة ، وكان يحسب من فوق برج أبعاد السفن فى البحر ، وأنبأ بكسوف الشمس الكلى الذى وقع فى ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ، ووضع تقويماً للملاحين من أهل وطنه ضمنه إرشادات فلكية وجوية ، منها أن الدب الأصغر أدق الكواكب دلالة على الشمال . وجاء مصر فأخذ علم المساحة ، وشغل بمسألة فيضان النيل ، ودل أساتذته المصريين على طريقة لقياس ارتفاع الأهرام ، وكانوا قد تعبوا فى البحث عنها ، فنبههم إلى أن ظل الشىء يساوى ارتفاعه فى وقت من النهار ، فطول ظل الأهرام فى ذلك الوقت هو مقدار ارتفاعها ، وأن النسبة تبقى محفوظة بين طول الظل وارتفاع الشىء فى أى وقت .

ب — أما أثره فى الفلسفة فهو أنه وضع المسألة الطبيعية وضعاً نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين ، فشق للفلسفة طريقها ، فبدأت باسمه . قال إن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذى تتكون منه الأشياء . وكان هذا القول مألوفاً عند الأقدمين ، وقد مرت بنا عبارة هوميروس أن أقيانوس المصدر الأول للأشياء ، ومن قبل قالت أسطورة بابلية : « فى البدء قبل أن تسمى السماء وأن يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر » — وجاء فى قصة مصرية : « فى البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء » — وجاء فى التوراة : « فى البدء خلق الله السماوات والأرض ، وكانت الأرض خاوية خالية ، وعلى وجه الغمر ظلام ، وروح الله يرف على وجه المياه » — ويعادل هذه الأقوال قول علمائنا الآن إن تكوين العالم بدأ منذ أن تحولت

الأبخرة الأولى ماءً . ولكن طاليس يمتاز بأنه دعم رأيه بالدليل فقال[١] : إن النبات والحيوان يغتذى بالرطوبة ، ومبدأ الرطوبة الماء ، فما منه يغتذى الشىء فهو يتكون منه بالضرورة . ثم إن النبات والحيوان يولد من الرطوبة ، فإن الجراثيم الحية رطبة ، وما منه يولد الشىء فهو مكون منه . بل إن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئاً فشيئاً ، كما يشاهد فى الدلتا المصرية وفى أنهر أيونية حيث يتراكم الطمى عاماً بعد عام ؛ وما يشاهد فى هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال ، فإنها خرجت من الماء وصارت قرصاً طافياً على وجهه كجزيرة كبرى فى بحر عظيم ، وهى تستمد من هذا المحيط اللامتناهى العناصر الغاذية التى تفتقر إليها : فالماء أصل الأشياء .

حـ — وثمت قول آخر يذكره له أرسطو هو « إن العالم حافل بالآلهة »[٢] ويغلب أن يكون معناه أنه حافل بالنفوس ، أى أن كل فعل إنما هو من النفس ، وأن النفس منبثة فى العالم أجمع ، فتكون المادة حية ، ويكون الماء المؤلفة منه الأشياء حاصلا على قوة حيوية حاضرة فيه دائماً وإن لم تظهر دائماً . ويشترك فى هذا الرأى الأيونيون الذين نتكلم عنهم ، لذلك دعوا «هيلوزويست» أى أصحاب المادة الحية . ومما يؤيد هذا التأويل عبارة منسوبة لطاليس ويوردها أرسطو بتحفظ[٣] هى ان للحجر المغناطيسى نفساً لأنه يحرك الحديد : فإنها تدل على أن مبدأ الفعل والحركة عنده النفس ، ولما كانت الحركة ظاهرة كلية كانت النفس كلية كذلك .

ء — هذا كل ما نعلم عن طاليس ، ويتبين منه أنه تمثل العلم البابلى والمصرى وعمل على تقدمه ، ولكنه استبقاه تجريبياً ، حتى أنباؤه بالكسوف لم يكن صادراً عن أساس نظرى ، من حيث أنه كان يعتقد أن الأرض قرص مسطح ، وأنه على ما يذكر هيرودوت إنما أنبأ بكسوف تلك السنة فقط ، ومن غير أن يعلم إن كان هذا الكسوف يرى فى بقعة من الأرض معينة ؛ فقد يكون اهتدى إليه اتفاقاً ، وقد يكون اعتمد على جداول البابليين . أما فلسفته فهى على العكس شىء جديد . فبدل أن يفسر تنوع الكائنات بتشخيص القوى الطبيعية والرواية عن الآلهة ، نظر إليها على أنها أشياء معروفة محسوسة ، وحاول الاستقراء والبرهنة . فهذا النظر وهذا المنهج هما الربح الذى عاد على الفلسفة . أما قوله بالماء فقد كان آخر صدى

(١) ما بعد الطبيعة لأرسطو م ١ ف ٣ ص ٩٨٣ ع ب س ٢٠ وما بعده .
(٢) كتاب النفس م ١ ف ٥ ص ٤١١ ع ١ س ٨ — ١٠ .
(٣) « « م ١ ف ٢ ص ٤٠٥ ع ١ س ١٩ — ٢١ .

للتقليد القديم ، ولم يتابعه فيه خلفاؤه ولـكنهم فهموا أن وجهته ومنهجه أمران لهما قيمتهما الخاصة ، وأنهما مستقلان عن كل قول معين .

٩ — انكسيمندريس (٦١٠ — ٥٤٧) :

ا — هو تلميذ طاليس فيما يرجح ، وخليفته فى ملطية . يذكرون عن مشاركته الشخصية فى تقدم العلم أموراً كثير منها لم يثبت : فيقولون مثلا إنه اخترع المزولة ، والأرجح أنه أخذها عن البابليين إذ قد كانت معروفة عنـدهم ؛ ويقال إنه صنع كرة فلـكية ، ووضع خريطة أرضية استناداً إلى المعلومات التى كان يأتى بها اليونان إلى ملطية من أنحاء العالم المعروف وقتذاك ، فرسم اليبس يحيط ببحر ويحيط به بحر .

ب — ولـكن المهم عندنا نظريته فى العالم . فقد رأى أن الماء لا يصلح لأن يكون مبدأ أول ، وذلك لأنه استحالة الجامد (البارد) إلى سائل بالحرارة « فالحار والبـارد » سابقان عليه ؛ ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً ، وإلا لم نفهم أن أشياء متمايزة تتركب منه . فدعا المادة الأولى باللامتناهى وقال إنها لامتناهية بمعنيين : من حيث الـكيف أى لا معينة ، ومن حيث الـكم أى لا محدودة : هى مزيج من الأضداد جميعاً ، كالحار والبارد واليابس والرطب وغيرها ، إلا أن هذه الأضداد كانت فى البدء مختلطة متعادلة غير موجودة بالفعل من حيث هى كذلك ، ثم انفصلت بحركة المادة ، وما زالت الحركة تفصل بعضها من بعض ، وتجمع بعضها مع بعض ، بمقادير متفاوتة ، حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها . وأول ما انفصل « الحار والبارد » فتصاعد البخار بفعل الحار ، وكان من هذا البخـار الهواء ، أما الراسب فيبس بالتدريج ، فكان منه البحر ثم الأرض . وتكوّن الحار كرة نارية حول الهواء كما تتكون القشرة حول الشجرة ، وتمزقت هذه الـكرة النارية فتناثرت أجزاؤها ودخلت أسطوانات هوائية مبططة هى الـكواكب تشتعل فيها النار وتبدو لنا من فوهاتها ؛ فـكل ما نراه من وجوه القمر ، ومن كسوف وخسوف ، ناشىء إما من انسداد الفوهات انسداداً كليا أو جزئياً ، أو مما للأسطوانات من حركة تجعل الفوهات تبدو حيناً وتغيب حيناً آخر . والأرض جسم أسطوانى كذلك ، نسبة ارتفاعه إلى عرضه كنسبة ١ : ٣ ، ونحن نشغل قسمها الأعلى وهو منتفخ قليلاً ، وليست تقوم على شىء بخلاف ما ارتأى طاليس ، إذ لا بد من سمـاء سفلى تجتازها الشمس والـكواكب من الغرب لتعود فتظهر فى الشرق ، كما أنها تجتاز السماء العليا من الشرق إلى الغرب ؛ فالأرض معلقة فى وسط

السماء ، ثابتة فى مكانها ، لأنها واقعة على مسافة واحـدة من الأجرام السماوية فليس هناك ما يجعلها تتحرك إلى جهة دون أخرى ، ولأن النسبة المذكورة بين ارتفاعها وعرضها تكفل لها الاستقرار بذاتها .

ح — أما الأحياء فقد تولدت فى الرطوبة بعد التبخر ، أى فى طين البحر وهو مزاج من التراب والماء والهواء . فكانت فى الأصـل سمكاً مغطى بقشر شائك ، حتى إذا ما بلغ بعضها أشده نزح إلى اليبس وعاش عليه ونفض عنه القشر . والإنسان لم يوجد أول ماوجد على ما نراه يوجد اليوم طفلاً عاجزاً عن توفير أسبـاب معاشه ، وإلا لـكان انقرض ؛ ولـكنه منحدر هو أيضاً من حيوانات مائية مختلفة عنه بالنوع ، حملته فى بطنها زمناً طويلا إلى أن نمت قواه وتم تكوينه ، فاستطاع أن يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه .

ى — والتطور قانون عام : تخرج الأشياء من اللامتناهى ثم تنحل وتعود إليه ، ويتكرر الدور ، وهلم دواليك . منها ما « يشرق ويغرب فى آجال بعيدة » هى العوالم التى لا تحصى ؛ ومنها ما يتكون ويفسد فى أوقات قصـيرة « ويعوض بعضها البعض على مر الزمان » هى الجزئيات ، مثل الحرارة تشرب ماء الأرض فيرد البخار هذا الماء للأرض مطراً ، وهكذا إلى نهاية الدور . فالحركة دائمة ، والموجـودات متغيرة ، والمادة اللامتناهية باقية غير حادثة ولا مندثرة .

ه — فانكسيمندريس يفسر تكوين الأشياء تفسيراً آلياً ، أى بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلية متمايزة ودون غائية . وهو فى تصوره لهذا التكوين يكاد يقترب من تصور غير واحد من العلماء المحدثين (لابلاس مثلاً) ويكاد يقول بمذهب التطور فى عالم الحياة ، بل يكاد يقول بقانون الجاذبية لولا أن رأيه يرجع — على حد تعبير أرسطو — إلى أن الأرض المستقرة فى مركز العالم تشبه رجلاً يهلك جوعاً لأنه لا يجد سبباً يحمله على الأكل من طبق دون آخر من أطباق تحيط به على مسافة واحدة ! وانكسيمندريس يمد الوجـود إلى غير حد فى المـكان وفى الزمان ، فيقول بعوالم لا تحصى ، وبدور عام يتكرر إلى ما لا نهاية : والقول الأول وليد المخيلة تأبى أن تتمثل حداً للمادة وخلاء ليس فيه شىء . والقول الثانى قديم لعله نشأ من ملاحظة اطراد حركات الإفلاك ، وتأيد بتحول الأجسام بعضها إلى بعض ، وتداول الفصول ؛ وهو على كل حال يعنى ضرورة مطلقة وقانوناً كلياً يسيطر على الوجود ، ويفسر كيف أن الوجود لم يبدأ ولن ينتهى — وهذه عقيدة شائعة بين فلاسفة اليونان يسميها الإسـلاميون بالدهرية لقولها إن الدهر دائر

لا أول له ولا آخر . غير أن انكسيمندريس ، مع إنكاره على طاليس أن يكون المبدأ الأول شيئاً معيناً ، قد وضع مبادئ عديدة معينة هى هذه الأضداد الموجودة فى اللامتناهى دون أن يبين أصلها . أليست هى المبادئ الحقيقية ؟ أو ليس اللامتناهى حالة اختلاطها وتعادلها ؟ فلا يصح أن يسمى مبدأ بالمعنى الذى فهمه طاليس أى مامنه تتكون الأشياء لكنه مبدأ باعتباره نقطة بداية التطور العام — وهذه نظرة علمية ؛ أما المسألة الفلسفية فما تزال قائمة .

١٠ — انكسيمانس (٥٨٨ — ٥٢٤) :

ا — هو تلميذ انكسيمندريس ، وقد كان أقل منه توفيقاً فى العلوم وأضيق خيالاً . عاد إلى رأى طاليس فى الأرض فاعتقد أنها قرص مسطح قائم على قاعدة . وأنكر حركة الشمس ليلاً من تحتها ، واستبدل بها حركة جانبية حولها ، وعلل اختفاء الشمس من المساء إلى الصباح بأن جبالاً شاهقة تحجبها عن الأنظار من جهة الشمال ، أو بأنها أبعد عن الأرض فى الليل منها فى النهار — وقد كان مثل هذا القول معروفاً عند المصريين . واشتغل بالظواهر الجوية ، ولا يلوح أنه أفاد العلم من هذه الناحية .

ب — وعاد إلى موقف طاليس فى مسألة المادة الأولى : فقال إنها شىء محسوس متجانس ، ولكن هذا الشىء هو الهواء ، وإن الهواء لامتناه يحيط بالعالم ويحمل الأرض . ولسنا ندرى على وجه التحقيق السبب الذى حداه إلى إيثار الهواء . فقد يكون إن الهواء ألطف من الماء وأنه لا يفتقر مثله إلى قاعدة وأنه أسرع حركة وأوسع انتشاراً ، ومن ثمت أكثر تحقيقاً للاتناهى . وقد يكون إن علة وحدة الحى النفس ، والنفس هواء (ولفظ psyché بعنى باليونانية النَفْس والنَفَس) فالهواء نفس العالم وعلة وحدته . ومهما يكن السبب فالمحقق أن المبدأ الأول عنده الهواء ، وأن الموجودات تحدث منه بالتكاثف والتخلخل ، فإن تخلخل الهواء ينتج النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب ، وتكاثفه ينتج الرياح فالسحاب فالمطر ، وتكاثف الماء ينتج التراب (الطمى فى الأنهر) فالصخر .

ح — فانكسيمانس يستعيض عن اللامتناهى الذى هو مزاج من الأشياء جميعاً ، بشىء واحد هو الهواء ؛ وعن الحركة وما تحدثه من اجتماع وافتراق عارضين لأجزاء المادة ، بخاصتين ملازمتين للهواء إذ يتكاثف ويتخلخل بذاته فيحدث الأشياء بأنواعها . وعلى ذلك فهو يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على نحو آلى . وفى هذا التفسير تقدم كبير بالمذهب الآلى إلى الوحدة والبساطة .

ء — فالمدرسة الملطية إذ توجهت إلى العالم المحسوس تحاول معرفته بالملاحظة والاستدلال، قد وضعت العلم الطبيعي . وهي إذ اعتبرت المادة قديمة حية أو متحركة بذاتها ، وتخيلتها تتحول إلى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية قد وضعت الأحادية المادية المعروفة في الفلسفة الحديثة والتي ترد الأشياء إلى جوهر مادي واحد وتفسرها بتطور هـذا الجوهر في الشكل والـكم ليس غير . وبهذه النظرية سيقول أيضاً هرقليطس .

١١ — هرقليطس (٥٤٠ — ٤٧٥) :

ا — ولد في أفـسوس من أسرة عريقة في الحسب . ولـكنه زهد كل جاه وتوفر على التفكير . إلا أنه ظل ارستقراطياً بكل معنى الـكلمة يعتد بنفسه ، ويباعد بينه وبين الناس ؛ يحتقر العـامة ومعتقداتها الدينية ، وعباداتها السخيفة ، ومعارفها التقليدية ؛ وينقم من هوميروس وهزيود أنهما بثا فيها الخرافات والأضاليل ؛ ويستخرج من حكمها السياسي الشواهد على جهلها وعبثها ، فشبهها تارة بالأطفال ، وأخرى بالـكلاب ، وثالثه بالحمير . بل إن كبرياءه تعدى العامة إلى العلماء ، فكان يزدرى العلم الجزئي « الذى لا يثقف العقل » وينعى على فيثاغوراس واكسانوفان اشتغالهما به ؛ فلم يحسب ولم يرسم ولم يجر التجارب ، ولـكنه كان يعتبر العلم الجدير به التفكير العميق في المعاني الـكلية يخلع عليهـا أسلوباً فخماً مبهماً كثير الرمز والتشبيه حتى لقب بالغامض ؛ وقد قال هو نفسه في أسلوبه « إنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه ، ولـكنه يشير إليه » . وإن الشذرات المائة والثلاثين التي بقيت لنا من كتابه لتدل على ذلك دلالة كافية . غير أن ازدراءه العلم الجزئي تركه جاهلاً بالطبيعة جهلاً فاضحاً ، وهبط به إلى صف العامة ، فقد اعتقد مثلاً أن غروب الشمس انطفاؤها في الماء ، وأنهـا تتجدد كل يوم ، وأن قطرها قدم واحدة كما يبدو للبصر ، وغير ذلك من الأوهام . أما فلسفته فعميقة قوية ، وهي التي خلدت اسمه ، وكان لها أثر بعيد .

ب — « الأشياء في تغير متصل » : هذا قوله الأكبر وملخص مذهبه . وهو يمثل له بصورتين ، الواحدة جريان الماء فيقول : « أنت لا تنزل النهر الواحـد مرتين ، فإن مياهاً جديدة تجرى من حولك أبداً » والصورة الأخرى اضطرام النار ، وهي أحب لديه من الأولى لأن النار أسرع حركة وأدل على التغير ، ولأنه يرى في النار المبدأ الأول الذى تصدر عنه الأشياء وترجع إليه . ولولا التغير لم يكن شيء ، فإن الاستقرار موت وعـدم . والتغير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض « والشقاق أبو الأشياء وملـكها » : لولا المرض لما

أشهينا الصحة ، ولولا العمل لما نعمنا بالراحة ، ولولا الخطر لما كانت الشجاعة ، ولولا الشر لما كان الخير . « أليست النار تحيا موت الهواء ، والهواء يحيا موت النار ، والماء يحيا موت التراب ، والتراب يحيا موت الماء ، والحيوان يحيا موت النبات ، والإنسان يحيا موت الاثنين ؟ » فالوجود موت يتلاشى ، والموت وجود يزول ؛ كذلك الخير شر يتلاشى ، والشر خير يزول . فالخير والشر ، والكون والفساد ، أمور تتلازم وتنسجم فى النظام العام ، بحيث يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء : « ماء البحر أنقى وأكدر ماء ، يشربه السمك ولا يستسيغه الإنسان ؛ هو نافع للأول ، ضار بالثانى . ونحن ننزل النهر ولا ننزل (من حيث أن مياهه تتجدد بلا انقطاع) ونحن موجودون وغير موجودين (من حيث أن الفناء يدب فينا فى كل لحظة) » فكل شىء هو كذا وليس كذا ، موجود وغير موجود .

ج — قلنا إنه يرى فى النار المبدأ الأول الذى تصدر عنه الأشياء وترجع إليه — لا النار التى ندركها بالحواس ، بل نار إلهية لطيفة للغاية أثيرية ، نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية هى حياة العالم وقانونه (لوغوس) يعتريها وهن فتصير ناراً محسوسة ، ويتكاثف بعض النار فيصير بحراً ، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً . وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحباً ، فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود ناراً ، أو تنطفىء هذه السحب فتتكون العاصفة وتعود النار إلى البحر . ويرجع الدور . فالتغير يجرى أبداً فى طريقين متعارضين : طريق إلى أسفل ، وطريق إلى أعلا ، مع بقاء كمية المادة الأولى أو النار واحدة . ومن تقابل هذين التيارين يتولد النبات والحيوان على وجه الأرض . غير أن النار تخلص شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه ، فيأتى وقت لا يبقى فيه سوى النار ، وهذا هو الدور التام أو « السنة الكبرى »[1] تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتى ضرورى (لوغوس) . « فالمبادلة متصلة من الأشياء إلى النار ، ومن النار إلى الأشياء ، كما يستبدل الذهب بالسلع ، وتستبدل السلع بالذهب » . « وهذا العالم لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر ، ولكنه كان أبداً وهو كائن وسيكون ناراً حية تستعر بمقدار وتنطفىء بمقدار » . هذه النار هى الله « والله نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، وفرة وقلة ، يتخذ صوراً مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذى يفوح منها » . أما النفس الإنسانية فهى بخار حار — والحرارة ضرورية

---

(١) وتسمى بالكور : « إن للفلك وأشخاصه ... أدواراً كثيرة ... ولأدوارها كور ... أما الأكوار فهى استئنافاتها فى أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة بعد أخرى » رسائل إخوان الصفاء طبعة القاهرة ١٩٢٨ ج ٣ ص ٢٤٣ — ٢٤٤ .

للحى — هى قبس من النار الإلهية تدبر الجسم كما تدبر النار العالم ، فيجب عليها أن تعلم قانونها الذى هو القانون الكلى ، وأن تعمل به فلا تتشبث بالجسم ومطالبه ، بل تضع ذاتها فى التيار العام ، وتقمع الشهوة لأن الشهوة توكيد للشخصية ، والشخصية انتقاض على القانون الطبيعى ومعارضة للتغير . والدين الحق مطابقة الفكر الفردى للقانون الكلى (لوغوس) والفناء فى النار العالمية .

ى — فهرقليطس يقول بوحدة الوجود مثل فلاسفة ملطية ، ويمتاز بشعوره القوى بالتغير ، وأن الفكرتين لتستتبعان الشك حتماً ؛ فوحدة الوجود تعنى أن شيئاً واحداً بعينه هو الموجود ، وأن ما عداه مظاهر وظواهر ؛ والتغير يعنى أن كل موجود جزئى فهو كذا وليس كذا فى آن واحد ، أو هو نقطة تتلاقى عندها الاضداد وتتنازعها ، فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية ، ويمتنع العلم . فلا عجب أن يقوم لهرقليطس أتباع من السوفسطائيين يذهبون فى الشك إلى أقصى حد ، ولو أنه هو لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة ، فإنه إذ قال باللوغوس[١] أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس ، وعلماً يقينياً فى الجوهر الأوحد ، وفى العقل الإنسانى الذى يدركه . ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب ، فهرقليطس ، سواء أراد أو لم يرد ، هو الجد الأول للشك فى الفلسفة اليونانية .

---

(١) هو أول من قال به . وسيكون لهذه النظرية تاريخ . سيصطنعها الرواقيون وهم مجددو مذهبه . وسيصطنعها فيلون اليهودى . وسيرى بعض أوائل المفكرين المسيحيين أنها أقرب ما تكون إلى عقيدة « الكلمة » أو المسيح ، فيقولون إن هرقليطس كان مسيحياً قبل المسيح . يقول القديس يوحنا فى مفتتح إنجيله : « فى البدء كان الكلمة (لوغوس) ... كل به كوّن وبغيره لم يكوّن شىء مما كوّن فيه كانت الحياة ... » ولكن يوحنا يقول : « ... والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله » . فلا ينبغى أن يذهب اشتراك اللفظ بما بين النظريتين من فارق عميق : فإن هرقليطس يقصد قانوناً ذاتياً للعالم هو تعميم الاستقراء ، والمسيحية تقصد إلهاً مفارقاً للعالم عاقلا وتعقله « كلمته » .

الفصل الثانى

الفيثاغوريون

أو نشأة العلم الرياضى

١٢ – فيثاغوراس وفرقته :

ا – نشأ فيثاغوراس (٥٧٢ – ٤٩٧) فى ساموس ، وكانت جزيرة أيونية زاهرة بحريتها وتجارتها وتقدم الفنون فيها . طوف فى أنحاء الشرق . ولما ناهز الأربعين قصد إلى إيطاليا الجنوبية ، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من المدنية والثقافة . ونزل ثغر أقروطونا حيث كانت مدرسة طبية شهيرة . وما لبث أن عرف بالعلم والفضل . فطلب إليه مجلس الشيوخ ، فيما يذكر ، أن يعظ الشعب ، ففعل ، فذاع اسمه وأقبل عليه المريدون من مختلف مدن إيطاليا الجنوبية وصقلية ومن روما . فأنشأ فرقة دينية علمية تشبه الأورفية ، أوهى أخذت عنها ثم أثرت فيها وكانت فرقته مفتوحة للرجال والنساء من اليونان والأجانب على السواء ، يعيش أعضاؤها فى عفة وبساطة بموجب قانون ينص على الملبس والمأكل والصلاة والترتيل والدرس والرياضة البدنية . فكانوا منظمين تنظيما دقيقاً يصدعون بما يؤمرون غير ناظرين إلا إلى « أن المعلم قد قال » . وكان المعلم متشبعاً بعاطفة دينية قوية ، ومقتنعاً بفكرة جليلة هى أن العلم وسيلة فعالة لتهذيب الأخلاق وتقديس النفس ، فجعل من العلم رياضة دينية إلى جانب الشعائر ، ووجه تلاميذه هذه الوجهة ، فاشتغلوا بالرياضيات والفلك والموسيقى والطب وشرح هوميروس وهزيود .

ب – وكان طبيعياً من هذه الجماعة المثقفة المتضامنة الرامية إلى الإصلاح فى بلد حديث خلو من التقاليد كثير التقلبات الديموقراطية أن تفكر فى السياسة وتميل إلى نظام أرستقراطى يقر الأمور فى نصابها ، فتؤثر من هذه الناحية أيضاً فيمن ينتمى إليها من الحكام والأهلين بل تتحول إلى هيئة سياسية وتتولى الحكم بنفسها . وهذا ما حدث فى أقروطونا وغيرها من المدن الإيطالية فى ظروف لم تصل إلينا أخبارها . غيرأن الشعب والأعيان المبعدين عن الحكم

لم يرضوا عن هذا الانقلاب ؛ ومازال المعارضون يعملون فى الخفاء حتى تألبوا ذات يوم على الدار التى كان زعماء الفرقة مجتمعين فيها فأحرقوها ، ولم ينج من الفيثاغوريين سوى اثنين . أما فيثاغوراس فقد قيل إن حملات أعدائه كانت اضطرته للهجرة ، وأنه مات قبل الثورة ؛ وقيل بل كان فى أقروطونا ولكنه كان متغيباً عن مركز الجمعية يوم الحريق ، فاستطاع أن ينجو بنفسه . وشبت الثورات على أنصاره فى مختلف المدن ، فثبتوا لها فى مدينتى رجيوم وترنتا ، وعبر البحر إلى القارة اليونانية من خذل منهم . ولما تعاظم شأن أثينا قدمها بعضهم فكان لهم أثر خطير فى الفلسفة والعلوم ثم تلاشت الجمعية فى منتصف القرن الرابع ، ولم يبق منها سوى أفراد تناقلوا تعاليمها ، فكانوا حلقة الاتصال بين هذا العهد الأول وعهد ثان للجمعية بدأ فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد واستمر إلى القرن الرابع بعده .

ح — هذا ما يقال بالإجمال عن فيثاغوراس وفرقته . وقد فقدت مصنفاتهم وكل ما ينسب لفيثاغوراس من « أشعار ذهبية » ومن « كتب ثلاثة » (المهذب والسياسى والطبيعى) فهو منحول يرجع إلى العهد الثانى . كذلك الكتب المعزوة لتلاميذه الأولين (وأشهرهم فيلولاوس) منحولة أو مشكوك فيها إلى حد كبير . أما اقوال الفيثاغورية الجديدة عن المدرسة القديمة ، فيجب أن تقابل بغاية الحذر لما فيها من ميل ظاهر إلى الغريب الشاذ ، ومن تأويل شخصى ، ومن أفكار وأمور لم تعرف إلا بعدها ، منها الأفلاطونى والرواقى بل البوذى أيضاً وحتى هيرودوت ، وقد عاش فى الأوساط الفيثاغورية فى إيطاليا الجنوبية وصقلية بعد وفاة فيثاغوراس بنصف قرن ، يخلط فى كلامه عنه وعن جمعيته . ذلك بأن مخيلة الأتباع والأنصار كانت قد تناولت فيثاغوراس ونسجت حوله الأساطير ، فقالوا إنه ابن أبولون أو هرمس ، ورووا عنه من الخوارق كل عجيب غريب . كذلك الجمعية يروى عنها أشياء كثيرة : أشهرها أنها كانت تحرم أكل الحيوان وبعض النبات ، ويقال إن هذا التحريم لم يكن مطلقاً . ويذكر أنها كانت سرية يتعارف أفرادها بإشارات خاصة ، ويتعهدون بكتمان تعاليمها ، الدينى منها والعلمى ، وأنهم أعدموا واحداً منهم غرقاً لإفشائه سراً هندسياً وليس ما يمنع من التصديق بهذه السرية ، لا سيما أن أرسطو نفسه ، إذ يتحدث عن المذهب لا يميز بين ما كان لفيثاغوراس فيه من نصيب وما كان لتلاميذه ، بل يذكرهم جملة بقوله : « الذين يدعون بالفيثاغوريين » أو « المدرسة الإيطالية » مما يدل على أن الجمعية كانت وحدة توارت وراءها شخصيات أفرادها حتى تسربت آراؤهم ومكتشفاتهم إلى الخارج فاندمجت فى الثقافة اليونانية خالصة من كل شخصية .

١٣ – مذهبهم :

ا — يذكر أن فيثاغوراس هو الذى وضع لفظ « فلسفة » إذ قال : لست حكيما ، فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وما أنا إلا فيلسوف » أى محب للحكمة . وكان رياضياً وموسيقياً ؟ ولعل أهم آثاره فى هذا الباب أنه برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية ، فبين أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنها بالأرقام ، فوضع الموسيقى علماً بمعنى الكلمة بإدخال الحساب عليها . ولا شك أن دراسة الفيثاغوريين للأعداد والأشكال والحركات والأصوات ، وما بينها من تقابل عجيب ، وما لها من قوانين ثابتة ، صرفت عقولهم إلى ما فى العالم من نظام وتناسب « فرأوا أن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النار أو التراب ، وقالوا إن مبادىء الأعداد هى عناصر الموجودات ، أو إن الموجودات إعداد ، وأن العالم عدد ونغم »[١] ، أو قالوا أيضاً « إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات دون أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها »[٢] إلا فى الذهن . والقولان يرجعان إلى واحد مؤداه التوحيد بين عالم الموجودات وعالم الأعداد . وقد ساعد على هذا التصور أنهم لم يكونوا يتمثلون العدد مجموعاً حسابياً ، بل مقداراً وشكلا ، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد ، ويرتبون هذه النقط فى شكل هندسى : فالواحد النقطة ، والاثنان الخط ، والثلاثة المثلث ، والأربعة المربع ، وهكذا ؛ وكانوا من ثمت يصفون الأعداد بالأشكال فيقولون الأعداد المثلثة والمربعة والمستطيلة ، أى التى تصور بنقط مرتبة بشكل مخصوص . فخلطوا بين الحساب والهندسة ، ومددوا فى المكان ما لا امتداد له ، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة . ثم لم يُجدهم ذلك شيئاً فى تفسير الطبيعة ، لأنهم إنما « أصابوا خصائص الجسم الرياضى لا خصائص الجسم الطبيعى ، ولم يفسروا الحركة والكون والفساد ، وهى أمور بادية فى العالم المحسوس ، ولم يبينوا علة ثقل التراب والماء ، وخفة النار ، وسائر الخصائص فى الأجسام المحسوسة ، ولكنهم ركبوا الأجسام الطبيعية من الأعداد ، أى أنهم ركبوا أشياء حاصلة على الثقل والخفة من أشياء ليس لها ثقل ولا خفة »[٣] .

---

(١) أرسطو ما بعد الطبيعة م ا ف ٥ .
(٢) المرجع المذكور م ا ف ٦ .
(٣) المرجع المذكور م ا ف ٨ .

ب — وهذا هو السبب فى أنهم لم يضعوا فى العلم الطبيعى رأياً جديداً ، بل نقلوا عن انكسيمندريس وبالأخص عن انكسيمانس . فتصوروا العالم كائناً حياً — حيواناً كبيراً — يستوعب بالتنفس خلاءً لا متناهياً هو عبارة عن هواء غاية فى اللطافة ضرورى للفصل بين الأشياء ، ومنعها من أن تتصل فتتكوّن شيئاً واحداً (١) . وقالوا بعوالم كثيرة ، ولكن فى عدد متناه . وجعلوا الأشياء تحدث بالتكاثف والتخلخل ، لا بتحول بعضها إلى بعض ، لأن الأعداد نظام ثابت متجانس . وقالوا بالدور وعودة الأشياء هى بأنفسها فى آجال طويلة (« السنة الكبرى ») إلى غير نهاية . ويروى فى هذا الصدد أن أوديموس تلميذ أرسطو قال مخاطباً تلاميذه : « إذا صدقنا الفيثاغوريين فسيجىء يوم نجتمع ثانية فى هذا المكان ، فتجلسون كما أنتم لتستمعوا إلىّ ، وأتحدث أنا إليكم كما أفعل الآن » .

ح — أما النفس فقد وصلت إلينا عنهم أقوال متباينة فيها . فنحن نجد عند أفلاطون رأياً لبعضهم يقول إن النفس نوع من النغم ؛ ومعنى ذلك أن الحى مركب من كيفيات متضادة (الحار والبارد واليابس والرطب) والنغم توافق الأضداد وتناسبها ، بحيث تدوم الحياة ما دام هذا النغم وتنعدم بانعدامه (٢) . وهذه من غير شك نظرية أطباء الفرقة (أو نفر منهم) صدروا فيها عن فكرتهم العامة (« العالم عدد ونغم ») وخالفوا أموراً جوهرية فى مذهبهم : فإن النغم نتيجة توافق الأضداد ، فإذا كانت النفس نغماً ، لزم من جهة أن ليس لها وجود ذاتى — والفيثاغورية تؤمن بالخلود — ولزم من جهة أخرى أن ليس لها وجود سابق على عناصر البدن — والفيثاغورية تؤمن بالتناسخ (٣) . على أن أرسطو إذ يذكر هذه النظرية لا يعزوها للفيثاغوريين (٤) ولكنه يضيف إليهم صراحة قولين : الواحد أن النفس هى هذه الذرات المتطايرة فى الهواء والتى تدق عن إدراك الحواس فلا تبصر إلا فى شعاع الشمس وتتحرك دائماً حتى عند سكون الهواء — فكأن أصحاب هذا الرأى أرادوا أن يفسروا الحركة الذاتية فى الحيوان ، فاعتقدوا أن هذه الذرات المتحركة دائماً تدخل جسمه وتحركه . ولعلهم ظنوا أن هذا التصور يفسر أيضاً كون المولود يجد ساعة ميلاده نفساً تحل فيه . وهم على كل حال يتابعون معاصريهم فيتصورون النفس مادية وإن جعلوها مادة لطيفة

---

(١) أرسطو : السماع الطبيعى م ٤ ف ٦ .
(٢) فيدون : ص ٨٥ (هـ) — ٨٦ (د) .
(٣) فيدون : ص ٩٢ (ا ب ح) .
(٤) كتاب النفس : م ١ ف ٤ .

جداً . ويذهب القول الآخر إلى أن النفس هى المبدأ الذى تتحرك به هذه الذوات [١] وهو قول يخيل إلينا أنه رأيهم الحق ، وهو أرقى من القولين السابقين وجامع لهما ، بحيث تكون النفس عندهم مبدأ أو علة توافق الأضداد فى البدن ، وعلة حركته جميعاً .

ء — بعد الموت تهبط النفس إلى « الجحيم » تتطهر بالعذاب ، ثم تعود إلى الأرض تتقمص جسماً بشرياً أو حيوانياً أو نباتياً ، ولا تزال مترددة بين الأرض والجحيم حتى يتم تطهيرها ، مثلما قالت الأورفية . ويروى أن فيثاغوراس كان يدعى أنه متجسد للمرة الخامسة ، وأنه يذكر حيواته السابقة . وعند الفيثاغوريين أيضاً أن أزمنة التقمص قد حددها الآلهة ، ونحن مِلكهم ، فليس لنا أن نخالف النظام الذى وضعوه بالانتحار ، أو بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية . وقد يلوح أن نظرية التناسخ متمشية مع نظرية الدور تؤيدها وتفسرها فيما يختص بالأحياء ، ولكن الغاية من التناسخ الطهارة التامة والسعادة الدائمة فكيف نوفق بين هذا الدوام وبين الدور ؟ . .

هـ — ولم تصل إلينا نصوص صريحة عن عقيدتهم فى الألوهية . أما ما يذكر من أنهم كانوا يضعون « الواحد » فوق الأعداد والموجودات ، ويجعلونه مصدرها جميعاً ، فتأويل أفلاطونى . وكل ما يمكن أن يقال أنهم طهروا الشرك الشعبى من أدرانه ، ونزهوا الآلهة عما ألحقت بهم المخيلة العامة من نقائص ، وذلك بتأويل الأساطير تأويلاً مجازياً (٩٤ د) .

١٤ — علومهم :

ا — وإذا انتقلنا من تصورهم للمسائل الكلية إلى آرائهم فى العلوم الجزئية ، وجدنا فكرتهم الأساسية مسيطرة عليها كذلك . وقد مرت بنا الإشارة إلى أطبائهم ، فنقول الآن أنهم أثروا أكبر تأثير فى مدرسة أقروطونا وحولوها إلى مذهبهم . بنوا الطب على تناسب الأضداد ، فقالوا إن مبدأ الحياة الحار ملطفاً بالبارد أى بالهواء الخارجى يُجذب بالشهق ويُدفع بالزفير ، فإذا اختلت النسبة بينهما كان المرض ، وإذا زاد الاختلال كان الموت . فالحياة والصحة تناسب وتناسق ، والمرض والموت اختلال التناسب أى إفراط أو تفريط بالإضافة إلى الحد الملائم ، والتطبيب حفظ التناسب أو إعادته . وطبقوا هذا الرأى تطبيقاً عاماً فقالوا مثلا إن خير مناخ هو مناخ المنطقة المعتدلة أى المتوسطة بين الحار والبارد ، وهكذا .

---

(١) كتاب النفس م ا ف ٢ .

ومن نوابغهم فى هذا الفن القميون زعيم مدرسة أقروطونا . ومما يذكر له قوله : ليست النفس فى القلب (وكان هذا اعتقاد القدماء) وإنما هى فى الدماغ ، والدماغ مركز التفكير ، تصل إليه التأثيرات الواقعة على أعضاء الحواس خلال قنوات دقيقة . ويقال أنه أثبت رأيه بالتجربة ، فبين بالتشريح أن كل اضطراب فى المخ يفسد الوظائف الحاسة .

ب — وامتازوا فى علم الفلك ، وصدروا فيه أيضاً عن اعتباراتهم الرياضية ، فمضوا يصورون العالم كما شاءت لهم غير حافلين بالواقع ، كأنما كانت مهمتهم تكوين العالم لا تمثيله وتفسيره « فقالوا مثلا إن العدد الكامل هو العشرة لأنه مؤلف من الأعداد جميعاً وحاصل على خصائصها جميعاً ، فيلزم أن الأجرام السماوية المتحركة عشرة (لأن العالم كامل وحاصل على خصائص الكامل) . ولكن لما كان المعروف المنظور منها تسعة فقط (٥٩ ج) فقد وضعوا أرضاً غير منظورة مقابلة لأرضنا إلى أسفل ليكملوا العدد عشرة »[١] . كذلك ذهبوا إلى أن مركز العالم يجب أن يكون مضيئاً بذاته ، لأن الضوء خير من الظلمة ؛ ويجب أن يكون ساكناً ، لأن السكون خير من الحركة : فليست الأرض مركز العالم وهى مظلمة وفيها نقائص كثيرة ؛ ولكنه « نار مركزية » غير منظورة لأنها واقعة هى أيضاً إلى أسفل أرضنا ، والمأهول من الأرض فى اعتقادهم نصفها الأعلى . ولم يفتهم أن يعينوا لكل من النار المركزية والأرض الأخرى شأناً فى نظام العالم : النار المركزية تمد الشمس بحرارتها ، فتعكس الشمس الحرارة على الأرضين وعلى القمر . والأرض الأخرى تفسر الكسوف والخسوف بتوسطها بين النار المركزية وبين القمر ، أو الشمس[٢] . ومهما يكن من قيمة استدلالهم ، فإن تنحيتهم الأرض عن مركز العالم كان ثورة على التصور القديم . وثمة ثورة أخرى هى قولهم بكروية الأرض ؛ ولم يبلغ إلينا سبب هذا القول ، وقد يكون أن الدائرة خير الأشكال لكمال انتظام جميع أجزائها بالنسبة للمركز ، على ما هو معروف عنهم . وبديهى أن الخيال والعاطفة الدينية كانا يجدان غذاءً فى التصورات التى يوحيان بها ، فالفيثاغوريون إذ اخترعوا النار المركزية ووضعوها فى وسط العالم ، مجدوها وأسموها أم الآلهة ، وقلعة زوس ، والهيكل ، وموقد العالم ، والمصدر الأول لكل حياة وكل حركة . على أن المتأخرين منهم لم يترددوا فى العدول عن النار المركزية والأرض الأخرى بعد أن بلغ الإسكندر الهند ولم تظهر هذه ولا تلك . وقام واحد منهم هو أرسطرخوس من علماء القرن الثالث فاستبدل الشمس بالنار

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ا ف ٥ ، وكتاب السماء م ٢ ف ١٣ .
(٢) أرسطو : كتاب السماء م ٢ ف ١٣

المركزية ، فتم له الرأى المعول عليه الآن ، ولـكنه لم يصادف قبولا عند أهل زمانه ، فبقى فى بطون الـكتب إلى أن قرأه كوبرنيكوس فى شيشرون فوضع نظريته .

حـ — ومن المأثور عنهم قولهم إن لحركات الأفلاك نغمات[1] . وحجتهم فى ذلك أن الجسم إذا تحرك بشىء من السرعة أحدث صوتاً هو صوت اهتزاز الهواء أو الأثير ، فلا بد أن يكون لحركات الأفلاك فى الأثير العلوى أصوات . وتتفاوت سرعة الأفلاك بتفاوت مسافاتها ، كما تتفاوت فى العُود سرعة الاهتزازات بتفاوت طول الأوتار ، فلا بد أن يكون فى السماء ألحان كألحان العود ، وإن كنا لا نشعر بها فذلك لأننا نحسها باتصال ، والصوت لا يشعر به إلا بالإضافة إلى السكوت . ولا يبعد أنهم كانوا يخرجون من هذا القول إلى مثل ما خرج إليـه إخوان الصفاء حيث قالوا : « إذا تفكر ذو اللب تبين له أن فى نغمات تلك الحركات لذة وسروراً مثل ما فى نغمات أوتار العيدان فى هذا العالم . فعند ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع لها والنظر إليها . فاجتهد يا أخى فى تصفية نفسك وتخليصها من بحر الهيولى وأسر الطبيعة وعبودية الشهوات الجسمانية ، فإن هذه هى المـانعة لها من الصعود إلى هناك بعد الموت »[٢]

ى — فالفيثاغورية نهضة عظيمة متعددة الوجهات . هى نحلة دينية كانت أصدق نظراً فى الدين من الأرفية . وهى مذهب فلسفى يعد أول محاولة للارتفاع عن المـادة التى وقف عندها فلاسفة أيونية ، ولفهم العالم بقوانين واضحة وأعداد معينة . وهى مدرسة علمية عنيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب ، وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسـية ، ووضعت فى الهندسة ألفاظاً اصطلاحية . وهى هيئة سياسية ترمى إلى إقرار النظام فى المدينة على أيدى الفلاسفة .

---

(١) أرسطو : كتاب السماء م ٢ ف ٩ .
(٢) الجزء الأول ص ١٥٨ وص ١٦٨ باختصار

الفصل الثالث

الايليون

أو نشأة ما بعد الطبيعة

١٥ – أكسانوفان (٥٧٠ – ٤٨٠) :

ا — بارمنيدس هو المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية (والنسبة إلى إيليا مدينة بناها الأيونيون الهاربون من وجه الفرس على الشاطىء الغربى فى إيطاليا الجنوبية حوالى سنة ٥٤٠) ولكن كان قد سبقه فيها أكسانوفان الذى أعلن أصل المذهب ، ثم وضعه هو فى صورته الكاملة . وجاء بعده زينون ، فنصب نفسه للدفاع عنه . ثم مليسوس أدخل عليه بعض التعديل دون أن يمس جوهره : وكلهم « يقولون إن العالم موجود واحد ، وطبيعة واحدة . يقولون هذا لا كالطبيعيين الذين يفرضون موجوداً واحداً (ماء أو هواء أو ناراً) ويستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة والتغير العرضى (اجتماع وانفصال أو تكاثف وتخلخل) بل يقولون إن العالم ساكن »(١) فهم ينكرون الكثرة والحركة

ب — ولد أكسانوفان فى قولوفون من أعمال أيونيا بالقرب من أفسوس . ويرجح أن غزوة الفرس لبلاده هى التى حملته على مغادرتها . فطوف فى أنحاء العالم اليونانى سنين عديدة إلى أن بلغ صقلية ، ثم انتقل إلى إيطاليا الجنوبية واستقر فى إيليا . كان شاعراً حكيما شريف النفس حر الفكر مر النقد : قال ساخراً من تكريم الناس المصارعين « إن حكمتنا خير وأبقى من قوة الرجال والخيل » وقال متهكما على فيثاغوراس لاعتقاده بالتناسخ إنه مر ذات يوم برجل يضرب كلباً ، فأخذته الشفقة ، فصاح وهو ينتحب : أمسك عن ضربه يا هذا ، إنها نفس صديق لى ، لقد عرفته من صوته » .

ح — ويقال بالإجمال إنه ارتفع بعقله فوق حكايات قدماء الشعراء ، وصرف جهده إلى القول بنظام أسمى من التجربة المحسوسة ، ومن الرأى العام الجاهل المتقلب . وأهم أقواله

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ا ف ٥ .

«إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة وأضافوا إليهم عواطفهم وصوتهم وهيئتهم ، فالأحباش يقولون عن آلهتهم إنهم سود فطس الأنوف ، ويقول أهل تراقية إن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور ، ولو استطاعت الثيرة والخيل لصورت الآلهة على مثالها . وقد وصفهم هوميروس وهزيود بما هو عند الناس موضوع تحقير وملامة . ألا أنه لا يوجد غير إله واحد ، أرفع الموجودات السماوية والأرضية ، ليس مركباً على هيئتنا ، ولا مفكراً مثل تفكيرنا ولا متحركا ولكنه ثابت ، كله بصر ، وكله فكر ، وكله سمع ، يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء » . هذا كلام قوى فى التنزيه والتوحيد لم يمهد له مثيل فى اليونان . غير أن أرسطو يذكر « أنه نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعاً عالم واحد ، ودعا هذا العالم الله ، ولم يقل شيئاً واضحاً ، ولم يبين إن كان العالم عنده واحداً من حيث الصورة أو من حيث المادة »[1] . فكأنه كان حلولياً ، أو كأنه أخذ وحدة الوجود عن فلاسفة وطنه أيونية ، وتصور الوجود تصوراً روحياً . وعلى أى حال فلعبارته قيمتها فى نفسها ، وهى جديرة أن تجعل منه واضع « العلم الإلهى » .

١٦ — بارمنيدس (٥٤٠ — ؟) :

ا — ولد فى إيليا « ويقال إنه تتلمذ لاكسانوفان »[2] . ومن المحقق أنه تأثر به فآمن بوحدة الوجود . وضع كتابه « فى الطبيعة » شعراً فكان أول من نظم الشعر فى الفلسفة . وكتابه قسمان : الأول فى الحقيقة ، أى الفلسفة ، والثانى فى الظن ، أى العلم الطبيعى ، فإن المعرفة عنده نوعان : عقلية وهى ثابتة كاملة ، وظنية وهى قائمة على العرف وظواهر الحواس . فالحكيم يأخذ بالأولى ويعول عليها كل التعويل ، ثم يلم بالأخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها بكل قواه .

ب — والحقيقة الأولى هى « إن الوجود موجود ، ولا يمكن ألا يكون موجوداً » . أما اللاوجود « فلا يدرك إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبداً ، ولا يعبر عنه بالقول ؛ فلم يبق غير

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ا ف ٥ ص ٩٨٦ ع ب س ٢٠ — ٢٤ وهذا النص دليل على أن كتاب « فى أكسانوفان ومليسوس وغورغياس » المنسوب إلى أرسطو منحول ، لأنه يضيف إلى شاعرنا جدلا دقيقاً فى المتناهى واللامتناهى ، والحركة والسكون ، لو صح لنقض العبارة المذكورة فوق ، فضلا عن أنه بعيد من مزاج الشاعر . والكتاب لأرسطوطالى من أهل القرن الأول للميلاد .

(٢) أرسطو : المرجع المتقدم .

طريق واحد هو أن نضع الوجود ، وأن نقول إنه موجود » . « والفكر قائم على الوجود ، ولولا الوجود لما وجد الفكر ، لأن شيئاً لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود » . ولما كان الوجود موجوداً ، فهو قديم بالضرورة إذ يمتنع أن يحدث من اللاوجود ، ويمتنع أن يرجح حدوثه مرجح فى وقت دون آخر . فليس للوجود ماض ولا مستقبل ، ولكنه فى حاضر لايزول . وعلى ذلك « يمتنع الكون ، ولا يتصور الفساد » وينتفى التغير . والوجود والواحد متكافئان ، فيلزم أن الوجود واحد فقط متجانس « مملوء كله وجوداً » . ويلزم أنه ثابت ساكن فى حدوده « مقيم كله فى نفسه » إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك ، وما إليه يسير . وهو كامل متناهٍ أى معين « لا ينقصه شىء » إذ ليس خارج الوجود وجود يكتسب . وهو تام التناهى والتعيين فى جميع جهاته ، إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض ؛ مثله مثل كرة تامة الاستدارة ، متوازنة فى جميع نقطها . وبالجملة لما اقتنع بارمنيدس بأن العالم واحد ، رأى أن مايطلق عليه بهذا الاعتبار هو أنه وجود . وتأمل معنى الوجود مجرداً ومفرغاً من كل مفهوم سوى هذا المفهوم البسيط الهزيل الذى يعنى الوجود بالإطلاق ، فأدرك أن الوجود واحد قديم ثابت كامل ، وأن هذه الصفات لازمة من معنى الوجود . فآثر هذا اليقين العقلى ، وأنكر الكثرة والتغير ، واعتبرهما وهماً وظناً : أليس التغير يعنى أن الموجود كان موجوداً ولم يكن موجوداً (ما صار إليه) وأنه باقٍ فى الوجود ومع ذلك فهو ليس موجوداً (على ما كان) ؟ أوليست الكثرة تعنى أن كل وحدة من وحداتها هى كذا أى وجود معين ، وليست كذا أى ليست وجودا ؟ إذ أن قولنا عن شىء إنه ليس كذا ، معناه أن هذا الشىء حاصل على اللاوجود ، وهذا معنى غير معقول .

ح — « ولكنه اضطر أن يتبع الظواهر المحسوسة ، وقال إن الأشياء واحد فى العقل ، كثير فى الحس »[١] . فانتقل من يقين العقل إلى ظن الحواس ، ومن الفلسفة إلى العلم الطبيعى يحاول أن يفسر الظواهر ، وأن يورد مايبلغ إليه الظن فيها . فقبل الوجود واللاوجود فى آن واحد ، وهو يعلم أن هذا طريق معارض للعقل ، ولكنه يعلم أيضاً أنه أهون عند العقل من طريق الذين يعتقدون « أن الوجود واللاوجود شىء واحد ، ثم إنهما ليسا شيئاً واحداً » : يريد فيما يلوح معاصره هرقليطس . فتصور بارمنيدس الوجود الكامل غير المنقسم كرة مادية ، كما تصور الفيثاغوريون العدد ممتداً ، وشرع يسرد آراء تذكر بقصص هزيود وأقوال

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ .

انكسيمندريس وانكسيمانس . فهل كان جاداً فى هـذا القسم الثانى من الـكتاب ، مغلوباً على أمره كما يقول أرسطو أم أنه بجمعه بين خيال هزيود وعلم الأيونيين أراد أن يسخر من العلم الطبيعى ومن أصحابه ، وأن يؤيد بالخُـلف القسم الأول فيبين أن العالم المحسـوس لا يفسر بغير ما يقتضيه التغير من اجتماع الوجود واللاوجود ، وأن هـذا الاجتماع غير معقول ، وأن التغير وهم ؟

ى — ومهما يكن من هذه المسألة ، ومن تشخيص الوجود فى كرة مادية متصلة هى مع ذلك واحدة غير منقسمة ، فإن ميزة بارمنيدس هى أنه فيلسوف الوجود المحض . تجاوز عالم الظواهر ، وعالم الأعداد والأشكال ، وبلغ إلى الموضـوع الأول للعقل وهو الوجود . ولقد بهره معنى الوجود ، فلم يعد يرى غير أمر واحد هو « أن ماهو موجود فهو موجود ولا يمكن ألا يوجد » وإن « الوجود موجود واللاوجود ليس موجوداً ، ولا مخرج من هـذه الفـكرة أبداً » . وكان أول فيلسوف جرد مبـدأ الذاتية[1] ومبدأ عدم التناقض (٦٥ جـ) وأعلنهما صراحة ، وجعل منهما أساس العقل الذى لا يتزعزع ، فى نفس الوقت الذى كان هرقليطس يهوى فيه على هذا الأساس بكل قوته . ولئن لم يفطن بارمنيدس إلى أن الوجود والواحد يقالان على أنحاء عدة ، ولم يفرق بين معانيهما المختلفة ، فعذره أن هذه المعانى لم تكن قد تميزت بعد ، وهى لن تتميز إلا على يد أرسطو[2] . وحسبه فخراً أنه ارتفع إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق إليها ، فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا ، واستحق أن يدعوه أفلاطون « بارمنيدس الـكبير » .

١٧ — زينون الإيلى (٤٩٠ — ٤٣٠) :

١ — هو تلميذ بارمنيدس . نكاد لا نعرف شيئاً عن حيـاته سوى أنه ائتمر بطاغية مدينته ، فانكشف أمره ، فأذيق عذاباً أليماً احتمله بثبات عظيم حتى الموت . وإذا أخـذنا برواية أفلاطون[3] قلنا إنه وضع كتاباً فى شبابه قصد به إلى تأييد مذهب معلمه ضـد الذين سخروا منه وحاولوا أن يبينوا أن القول بالوحدة يستتبع نتائج مضحكة ومناقضة له (وهؤلاء هم الفيثغوريون الذين يؤلفون العالم من أعداد أى من وحدات منفصلة) . فحارب أصحاب

---

(١) « كل موجود فهو موجود » .

(٢) انظر فيما بعد عدد ٦٠ ب ؛ ٧١ ب .

(٣) محاورة « بارمنيدس » ص ١٢٧ (١) — ١٢٨ (جـ) .

الـكثرة بأن ألزمهم المحالات ، وبين أن لمذهبهم نتائج هى أدعى للضحك . فهو قد نهج منهجاً جدلياً بحتاً يقوم على برهان الخلف ، ويرمى إلى إفحام الخصم . ولم يصل إلينا من المعلومات ما يكفى لتكوين فـكرة مضبوطة عن كتابه وترتيب أقواله ، ولـكن أرسطو أورد بعض حججه فى امتناع الـكثرة والحركة[1] .

ب — أما الـكثرة فله عليها حجج أربع : يقول لا تخلو الـكثرة أن تكون إما كثرة مقادير ممتدة فى المـكان ، أو كثرة آحاد (أعداد) غير ممتدة ولا متجزئة . والحجة الأولى تنظر فى الفرض الأول ، ومؤداها أن المقدار قابل للقسمة بالطبع ، فيمكن قسمة أى مقدار إلى جزءين ، ثم إلى جزئين ، وهكذا دون أن تنتهى القسمة إلى آحاد غير متجزئة ، لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقداراً منقسماً ؛ وإذن يكون المقدار المحدود المتناهى حاوياً أجزاءً حقيقية غير متناهية العدد ، وهذا خلف . — الحجة الثانية تنظر فى الفرض الثانى ، وهو أن الـكثرة مكونة من آحاد غير متجزئة ، فتقول إن هذه الآحاد متناهية العدد ، لأن الـكثرة إن كانت حقيقية كانت معينة ؛ وهذه الآحاد منفصلة ، وإلا اختلط بعضها مع بعض ؛ وهى مفصولة حتماً بأوساط ، وهـذه الأوساط بأوساط ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، مما يناقض المفروض . فالـكثرة بنوعيها غير حقيقية . — والحجة الثالثة تدعى أنه إذا كانت الـكثرة حقيقية ، كان كل واحد من آحادها يشغل مكاناً حقيقياً ؛ ولـكن هذا المـكان يجب أن يكون هو أيضاً فى مكان ، وهكذا إلى غير نهاية . فالـكثرة غير حقيقية . — والحجة الرابعة تذهب إلى أنه إذا كانت الـكثرة حقيقية وجب أن يقابل النسبة العددية بين كيلة الذرة وحبة الذرة وجزء على عشرة آلاف من الحبة ، نفس النسبة بين الأصوات الحادثة من سقوطها إلى الأرض ؛ ولـكن الواقع أن لا وازن ليست الـكثرة حقيقية .

حـ — وله حجج أربع كذلك ضد الحركة : الأولى تسمى حجة القسمة الثنائية ، وهى مأخوذة من فرض المقـدار مركباً من أجزاء غير متناهية ، وتقول إن الجسم المتحرك لن يبلغ إلى غايته إلا أن يقطع أولاً نصف المسافة إليها ، ونصف النصف ، وهكذا إلى ما لا نهاية ؛ ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعاً ، كانت الحركة ممتنعة . — والحجة الثانية تمثيل للأولى وتسمى حجة أخيل ، مؤداها أنه إذا فرضنا أخيل « ذا القدمين الخفيفتين » يسابق سلحفاة وهى أبطأ الحيوان ، وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة ، وأنهما يبدآن الحركة

---

(١) السماع الطبيعى م ٤ ف ١ و ٣ — م ٦ ف ٢ و ٩ — ما بعد الطبيعة م ٣ ف ٤ .

فى وقت واحد ، فإن أخيل لن يدرك السلحفاة إلا أن يقطع المسافة الأولى الفاصلة بينهما ، ثم المسافة الثانية ، وهكذا إلى ما لا نهـاية . — والحجة الثالثة تسمى حجة السهم ، وهى قائمة على أن الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة ، وترجع إلى أنه لما كان الشىء فى مكان مساوٍ له ، كان السهم فى مروقه يشغل فى كل آن من آنات الزمان مكاناً مساوياً له ، فهو إذن لا يبارح المكان الذى يشغله فى الآن غير المتجزء ، أى أنه ساكن غير متحرك ، وهكذا فى كل آن . — والحجة الرابعة تسمى حجة الملعب ، وتقوم كذلك على فرض الزمان مؤلفاً من آنات غير متجزئة ، والمكان مركباً من نقط غير منقسمة ، وتلخص كما يلى : لنفرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات أو نقط ، والثلاثة متوازية فى ملعب ، أحدها يشغل نصف الملعب إلى اليمين ، وآخر يشغل نصفه إلى اليسار ، والثالث فى الوسط . ولنفرض الأول والثانى يتحركان بسرعة واحدة كل منهما إلى الجهة المقابلة ؛ بينما الثالث ساكن فى مكانه : فإن الواحد منهما يقطع طول الآخر فى زمن هو نصف الزمن الذى يقضيه لقطع طول الساكن ، أى أن الانتقال من إحدى نقط المجموع الساكن إلى النقطة التى تليها يتم فى آن هو ضعف الآن الذى يتم فيه الانتقال من إحدى نقط المجموع المتحرك إلى النقطة التى تليها ، فتقطع الحركة نفس المسافة (من حيث أن طول المجاميع واحد) فى زمن معين وفى ضعف هذا الزمن ، فيكون نصف الزمن مساوياً لضعفه ، وهذا خلف ؛ وإذن فالحركة وهم .

. . . . ⟵
. . . . ⟶
. . . .

د — ولكن زينون يتجاهل أن كل واحد من المجموعين المتحركين يوفر بحركته نصف المسافة على الآخر ، بينما المجموع الساكن يبقيها على حالها ، وأن هذا هو سبب الفرق فى الزمن . كما أنه يتجاهل أن المكان والزمان والحركة أشياء متصلة ، وأنها مع قبولها للقسمة إلى ما لا نهاية ليست مقسمة بالفعل إلى أجزاء غير متناهية . نقول إنه يتجاهل ولا نرميه بالجهل ، لأنه لم يقصد إلى نقد المقدار المتصل — والمقدار عند بارمنيدس خاصية من خواص الوجود — بل إلى نقد المقدار المنفصل كما توهمه الفيثاغوريون ، فجاءت حججه « لهواً جدياً » على حد تعبير أفلاطون[١] . ولكنها جاءت أمراً جديداً فى الفلسفة ؛ فإنه لم يستعمل الجدل عرضاً وطبعاً على ما يتفق لسليقة العقل ، وإنما قصد إليه قصداً ، ووضعه فى صيغة فنية ، فكان أول واضع لعلم الجدل ، وكانت حججه داعية لتحليل معانى الامتداد

---

(١) فى محاورة « بارمنيدس » ص ١٣٧ (ب) .

والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهاية عند أفلاطون ، وبالأخص عند أرسطو .

١٨ — مليسوس (٤٤٠ — ؟) :

ا — هو أيونى من ساموس . كان أمير البحر على عمارتها فى انتقاضها على أثينا ، فانتصر على عمارة بركليس . فكان يجمع بين العلم والعمل كمعظم فلاسفة هذا العصر الأول الذين كانوا يفكرون فى الوجود ويشتغلون بالسياسة والاقتصاد . وضع كتاباً « فى الطبيعة أى فى الوجود » دافع فيه عن مذهب بارمنيدس لا ضد الفيثاغوريين كما فعل زينون ، بل ضد مواطنيه الأيونيين . فهو ممثل المذهب الإيلى فى أيونية وآخر رجاله .

ب — وتلخص مناقشته للمذاهب الأيونية القائلة بالكثرة والتغير كما يلى : لو كانت الأشياء وكيفياتها حقيقية على ماتبدو فى الحس ، ولو كان هناك حقاً تراب وماء ونار وذهب وحديد وأبيض وأسود ، لوجب أن يبقى كل منها على حاله بدون تغير ، إذ أن ما يتغير يبطل أن يكون هوهو ، وكيف نصدق أن شيئاً هو بارد بعد أن نكون صدقنا أنه حار ؟ ولو صح التغير لكان معناه أن الوجود ينعدم ، وأن اللاوجود يظهر ، ولكن الطبيعيين أنفسهم يقولون إن شيئاً لا يخرج من لا شىء ، ولا يعود إلى لا شىء ، فقولهم يرتد عليهم ، والمعرفة الحسية التى يعتمدون عليها كاذبة ، فإنها ترينا الوجود كثرة متغيرة ، والحق الواضح فى العقل أن الوجود واحد متجانس ثابت .

ح — ويتلخص برهانه على هذه القضية فى الأقوال الآتية : كل ما يحدث فله مبدأ ، وإذن كل مالا يحدث ليس له مبدأ . وليس الوجود حادثاً وإلا كان حادثاً من اللاوجود وهذا خلف ؛ وإذن ليس للوجود مبدأ . وما ليس له مبدأ ليس له نهاية ، وإذن ليس للوجود مبدأ ولا نهاية ، فهو لامتناه . واللامتناهى واحد فقط ، إذ يمتنع أن يوجد شىء خارج اللامتناهى . وهو ساكن من حيث أنه لا يوجد مكان خارجه يتحرك إليه . وهو ثابت لأنه إن تغير فقد باين نفسه ولم يعد واحداً . وإذن فالوجود واحد لا متناه ساكن ثابت[1] .

ء — وليس فى هذه الأقوال من جديد سوى أن مليسوس يجعل الوجود لا متناهياً ، وكان بارمنيدس قد ذهب إلى أنه متناه . وقد اعتقد مليسوس أن المطلق من حيث الزمان أى القديم مطلق كذلك من حيث المكان أى لا متناه ، فعاد إلى رأى الأيونيين . ولكنه

---

(١) انظر أرسطو : السماع الطبيعى م ١ ف ٣ .

لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنى الأول إلى الثانى ، وأخذ لفظ المبدأ على وجهين فغلط أو غالط ، إذ أن ما ليس بحادث وليس له مبدأ زمانى ، قد يكون له مبدأ من حيث المقدار أى حد فى المكان . كذلك نراه يخرج من اللاتناهى إلى السكون مع أنه يمكن تصور الوجود اللامتناهى يتحرك فى مكانه[1] . ثم هو يفترق عن بارمنيدس فى نقطة أخرى ؛ هى أنه جرد الوجود من الجسمية الكثيفة ليسلب عنه التجزئة ويصون وحدته ، دون أن يبين كيف يصح ألا ينقسم اللامتناهى فى المكان مهما كان لطيفاً . وهناك فرق آخر يقربه من أكسانوفان ، هو أنه يضيف للوجود حياة عاقلة ، فدل بهذا على ميله إلى وجود روحانى أرق من وجود بارمنيدس . — والآن نظن الوجهات الثلاث التى أشرنا إليها فى مفتتح هذا الباب قد توضحت للقارىء ، فعرف ماهية كل منها ، والفرق بينها ، وتدرجها من المحسوس إلى المعقول .

---

(١) الموضع المذكور .

الفصل الرابع

عود إلى العلم الطبيعى

١٩ – أنبادوقليس (٤٩٠ – ٤٣٠) :

ا — ندرس فى هذا الفصل فلاسفة ثلاثة متعاصرين عادوا إلى معالجة المسألة الطبيعية وهم متأثرون بالإيلية والفيثاغورية . يشتركون فى القول بأن أصل الأشـياء كثرة حقيقية ، وأنه لا يوجد تحول من مادة إلى أخرى ، وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من أصـول ثابتة . ويفترقون فى تصـور هذه الأصـول ؛ وطرائق انضمامها وانفصالها . هؤلاء الفلاسفة هم أنكساغوراس وأنبادوقليس وديموقريطس . ولما كان الأول قد تأخر فى نشر آرائه عن الثانى مع أنه أقدم منه(١) وكان من جهة أخرى قد عمر بعده ، وتفلسف فى أثينا ، واستقرت فيها الفلسفة منذ ذلك الحين إلى زمن طويل ، فقد أخرنا الـكلام عليه .

ب — نشأ أنبادوقليس فى إغريغنتا ، وكانت من أعظم مدن صقلية عمراناً ، وفى أسرة من أوسع أسر المدينة ثروة ونفوذاً . وكان هو من أنبغ أهل زمانه . اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة ؛ وقال أرسطو إنه منشىء علم البيان . أشبه فيثاغوراس فى كثير من النواحى ، فـكان قوى العاطفة الدينية إلى حد ادعاء النبوة بل الألوهية ، واستخدم علمه فى سبيل الخير فصدق الناس دعواه وكانوا يتسابقون إليه أينما حل « يسأله البعض أن يهديهم طريق الصلاح ويطلب إليه آخرون أن يكشف لهم الغيب ، ويتوسل إليـه غيرهم أن يسمعهم الـكلمة التى تشفى المرض » على حد قوله هو . وزاد فى احترام الناس له وتعلقهم به أنه كان يعطف على الشعب ، ويسعى لتحقيق المساواة ، ويبذل ماله فى الإحسان . فعرضوا عليه أن يتوج ملـكا على المدينة ، فأبى وعاون على إقامة الديموقراطية ودافع عنها . ثم شرع يجوب أنحاء صقليـة وإيطاليا الجنوبية يؤدى نفس الرسالة . وعبر البحر إلى المورة وقضى هناك فيما يرجح .

حـ — لم يحاول رد الأشياء إلى مادة أولى واحدة كما فعل الأيونيون ، ولـكنه اعتبر موادهم الثلاثة (الماء والهواء والنار) عناصر وأصولاً ، وزاد عليها التراب ، فـكان أول

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ا ف ٣ .

من وضع التراب مبدأ ، ولعل ثقل التراب هو الذى منع القدماء من اعتباره كذلك . قال إن هذه الأربعة مبادىء على السواء ليس بينها أول ولا ثان ، لا تتكون ولا تفسد ، فلا يخرج بعضها من بعض ، ولا يعود بعضها إلى بعض . لكل منها كيفية خاصة : الحار للنار ، والبارد للهواء ، والرطب للماء ، واليابس للتراب ، فلا تحول بين الكيفيات ، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة ، على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية . وإنما تجتمع العناصر وتفترق بفعل قوتين كبريين يسميها المحبة والكراهية[1] : المحبة تضم الذرات المتشابهة عند التفرق ، والكراهية تفصل بينها . ويتغلب كل منهما حيناً فى الدور الواحد من أدوار العالم ، دون أن تستقر الغلبة للمحبة فتسود الوحدة الساكنة ، أو للكراهية فتسود الكثرة المضطربة . فيمر العالم بدور محبة تتخلله الكراهية وتحاول إفساده ، ثم بدور كراهية تتخلله المحبة وتعمل على إصلاحه . فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة . وهى الكرة الأصلية الإلهية تتحد فيها العناصر جميعاً — وطوراً تتفرق الوحدة إلى الكثرة . وتتعاقب الأدوار كل منها كما كان بالتمام إلى ما لا نهاية . والدور الذى نحن فيه الآن تسيطر عليه الكراهية .

ء — وتتكون الآلهة والنفوس على النحو المتقدم (وهو الوحيد الذى أدخل التراب فى تركيب النفس) . غير أنها أمزجة يغلب فيها الهواء والنار ، لذلك كانت ألطف وأدق . فالآلهة الحقة عنده العناصر والمحبة والكراهية . وكذلك تتكون الأجسام الحية : تجتمع العناصر بمقادير معينة بفعل المحبة « فتنبت فى الأرض رؤوس بدون رقاب ، وتظهر أذرع مفصولة عن الأكتاف ، وعيون مستقلة عن الجباه » وتتقارب هذه الأمزجة اتفاقاً على أنحاء متعددة ، فتتكون منها المسوخ ، وتتكون المركبات الصالحة للحياة ، فتنقرض الأولى ، وتبقى الأخرى . فالحياة تعلل بأسباب آلية هى اجتماع العناصر وتأثير البيئة . والحياة واحدة فى الأحياء جميعاً ، لا تختلف إلا بالضعف والقوة ، فللنبات شعور كما للحيوان ، ولكنه أضعف . ويفسر الإحساس بأنه تقابل الأشباه وإدراك الشبيه للشبيه : تنبعث عن الأشياء أبخرة لطيفة ، فتلاقى الحواس ، فإن كانت النسبة فى التركيب متفقة فى الجهتين ، دخل البخار المسام وكان الإحساس ، وهذا سبب أن الحاسة الواحدة لا تحس ما هو خاص بأخرى ، ولهذا السبب أدخل أنبادوقليس التراب فى تركيب النفس ، أى لكى تدرك الأشياء الترابية . أما

---

(١) وفى الكتب العربية أيضاً : المحبة والغلبة — والمحبة والعدوان

الفكر فمركزه عنده القلب ، لأن الدم أكمل الأمزجة ، واختلاف الناس عقلا يرجع إلى اختلاف أجزاء الدم فى حجمها وطريقة توزعها وتمازجها . وإنما أخذ أنبادوقليس قوله إن القلب مركز الفكر عن مدرسة الطب فى صقلية ، وقد مر بنا (١٤ — ١) أن ألقميون إمام مدرسة أقروطونا كان يذهب إلى أن مركز الفكر المخ . — والنفوس البشرية آلهة خاطئة ، وقعت فى سلطان الكراهية وقضى عليها أن تهيم ثلاثين ألف سنة بعيدة عن مقر السعداء ، وأن تتقمص على التوالى جميع الصور الفانية . قال أنبادوقليس إنه يذكر حيواناته الماضية . ويعلم أنه فى المرحلة الأخيرة يبلغ بعدها إلى مقامه القديم بعيداً عن الشر والألم — وقد كان فيثاغوراس قد قال مثل ذلك عن نفسه . ووسيلة النجاة التطهير والزهد وتغليب العقل على الحواس ، فإن الحواس كثرة وشقاق ، تخدعنا بأمور زائلة ، والعقل وحدة ومحبة ، والغاية القصوى العودة إلى المحبة والوحدة .

هـ — ولسنا ندرى كيف تتفق هذه الغاية مع الدور (١٣ — جـ) ولا كيف تكون العناصر فى وقت ما — مع تباينها تبايناً جوهرياً — كرة متجانسة ، ثم تفصلها الكراهية مبادىء متباينة ، ثم تضمها المحبة فى كرة متجانسة . ولسنا ندرى ماهية المحبة والكراهية : أنتصورهما قوتين روحيتين ، فنسميها الخير والشر ، أم قوتين طبيعيتين ، فنسميهما التجاذب والتنافر ؟ الفرض الأول يؤيده أن المحبة فى رأى أنبادوقليس علة النظام والخير والجمال البادية فى العالم ، والكراهية علة الاضطراب والشر والقبح[١] ؛ والعلة التى من النوع الأول على الأقل عاقلة بالضرورة ، ولكنه فى تفسيره أصل الأحياء يصور المحبة تفعل فعلا آلياً ، والأحياء تتألف اتفاقاً ، بحيث يترجح الفرض الثانى . ونحن على كل حال بإزاء مذهب يعد مزاجاً من المذاهب السابقة ومحاولة للملاءمة بينها . فقد عنى بالعلم الطبيعى على طريقة الأيونيين ، ولم يؤثر مادة على أخرى ، بل جمع بين المواد الأربع ؛ إلا أنه خطا خطوة إلى الأمام بفصله العلة عن المادة ولو فى التصور ؛ ووضعها مستقلة باسم المحبة أو الكراهية . وقد أخذ عن الفيثاغوريين التطهير والتناسخ والدور ، وفكرة أن الأشياء مركبات بمقادير معينة أى بنسب عددية . وتابع بارمنيدس فى القول بالكرة الأصلية ، وفى إنكار بعض التغير وهو التغير الكيفى ، فتصور حقائق الاشياء أصولا ثابتة الماهية ، وتصور التغير تنقل هذه الأصول .

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤

٢٠ — ديموقريطس (٤٧٠ — ٣٦١)

ا — ولد فى أبديرا من أعمال تراقية ، وكانت مدينة غنية ، بناها فريق من الأيونيين بالقرب من مناجم ذهب . وقد ذكر عن نفسه « أن أحداً من أهل زمانه لم يقم بمثل ما قام به من رحلات ، ولم ير مثل ما رأى من بلدان ، ولم يستمع إلى مثل ما استمع إليه من أقوال العلماء ، ولم يتفوق عليه فى علم الهندسة ، حتى ولا المهندسون المصريون » . وفى مقدمة الذين استفاد بعلمهم رجل اسمه لوقيبوس ، يرجح أنه ولد فى ملطية ، ورحل إلى إيليا وأخذ عن زينون ، ثم جاء أبديرا وأنشأ فيها مدرسة . وهذا كل مانعرف عنه ، لذلك لايفرد له مكان فى تاريخ الفلسفة . وأرسطو نفسه يقرن اسمه دائماً باسم ديموقريطس تلميذه وصديقه ، ويضيف إليهما مذهباً واحداً . وعُرف هذا المذهب فى القديم من كتب ديموقريطس ، وكانت تؤلف موسوعة كبرى فى أسلوب تعليمى ، تناولت أصناف العلوم والفنون (الأخلاق والطبيعة والنفس والطب والنبات والحيوان والرياضيات والفلك والموسيقى والجغرافيا والزراعة والصنائع) ولم يبق لنا منها سوى شذرات متفرقة .

ب — ويلوح أن أصل المذهب محاولة التوفيق بين الأيلية والتجربة ، وأن لوقيبوس وديموقريطس كانا مقتنعين من جهة بقول الأيليين أن الوجود كله ملاء ، وأن الحركة ممتنعة بدون خلاء ، والخلاء لا وجود ؛ ومن جهة أخرى بأن الكثرة والحركة ظاهرتان لا تنكران . ودلتهما التجربة على وجود ذرات مادية غاية فى الدقة ، كالتى تتطاير فى أشعة الشمس ، وكالذرات الملوّنة التى تذوب فى الماء ، والذرات الرائحية التى تتصاعد مع الدخان أو الهواء . ودلتهما التجربة أيضاً على أن اللبن والخشب يرشح منهما الزيت والماء ، وأن الضوء يخترق الأجسام الشفافة ، وأن الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريباً . فبدا لهما أن فى كل جسم مسام خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها . وكانت طريقتهما فى التوفيق أن قسما الوجود الواحد المتجانس عند الإيليين ، إلى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة غير المحسوسة لتناهيها فى الدقة ، ووضعاها فى خلاء غير متناه تتحرك فيه ، فتتلاقى وتفترق ، فتحدث بتلاقيها وافتراقها الكون والفساد . وقالا إنها قديمة من حيث إن الوجود لا يخرج من اللاوجود ؛ وأنها دائمة من حيث إن الوجود لا ينتهى إلى اللاوجود ؛ وأنها متحركة بذاتها . وواحدها الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ ، فإنها جميعاً امتداد فحسب ، أو ملاء غير منقسم . فهى متشابهة بالطبيعة تمام التشابه ، وليست لها أية كيفية ، ولا تمايز بغير خاصيتين

لازمتين من معنى الامتداد ، وهما الشكل والمقدار : أما الشكل فمثل Λ و N ومنها المستدير والمجوف والمحدب والأملس والخشن إلى غير ذلك ؛ وأما المقدار فيتفاوت مع إبانه القسمة ، وخلوه عن الثقل . كذلك يتميز الخلاء الفاصل بينها بالمقدار والشكل . وليس الخلاء عدماً ، ولكنه امتداد متصل متجانس ، يفترق عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة . ويسمى لوقيبوس وديموقريطس الملاء وجوداً ، والخلاء لا وجوداً ، ويعتبرانهما علتين ماديتين على السواء[١] : ذلك أنهما ظنا أنه لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت الكثرة ، ولامتنعت الحركة ، وأن القول بالحركة والكثرة يقتضى حتما القول بالخلاء ، واعتباره مبدأ حقيقياً إلى جانب الملاء .

ح — وتفصيل القول فى كون الأشياء وفسادها أن الحركة تعصف بالجواهر منذ القدم ، وتوجهها إلى كل صوب فى الخلاء الواسع ، فتتقابل على أنحاء لا تحصى ، وتتشابك بنتوآتها وتتألف فى مجاميع هى الموجودات . وإنما تختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلا ومقداراً ، ثم باختلاف الجواهر المتشابهة الشكل ترتيباً ووضعاً بعضها من بعض : الترتيب مثل N Λ و Λ N ، والوضع مثل ⌶ و H أو Z و N[٢] بحيث يمكن القول أن الأشياء هندسة وعدد . ولما تتكون المجاميع تكتسب الثقل والخفة ، فالأثقل هو الأكبر حجماً والأقل خلاء ، يستقر بسهولة فى المركز ، ويتحرك ببطء ؛ والأخف هو الأصغر حجماً والأكثر خلاء ، ينتثر بسهولة نحو محيط المجموع ، سواء أكان هذا المجموع عالماً أو شيئاً جزئياً فى العالم الواحد . وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة ، من لون وطعم وحرارة وغيرها ، فإن هذه الكيفيات تابعة من ناحية لتركيب الأشياء ومسافتها منا ووضعها ، ومن ناحية أخرى لتركيب الأشخاص وتغيرهم من حال إلى حال ، والشواهد كثيرة[٣] . لذلك يقول ديموقريطس إنها « اصطلاح » أى نسبة حادثة بين الجواهر فى الأشياء وفى الحواس ، وأنها موضوع معرفة غامضة . أما الجواهر والخلاء فإنها موجودة حقاً ، وهى الموضوع الوحيد للمعرفة الحقة .

د — والنفس مادية طبعاً ، مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة ، من حيث أن النفس مبدأ الحركة فى الأجسام الحية . ومثل هذه الجواهر هى المستديرة التى تؤلف النار

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤ ؛ وكتاب الكون والفساد م ١ ف ٨

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة : الموضع المتقدم

(٣) أنظر أرسطو : الكون والفساد م ١ ف ٢

ألطف المركبات وأكثرها تحركا . فالنفس جسم نارى . وهذه الجواهر منتشرة فى الهواء ، يدفعها إلى الأجسام ، فتتغلغل فى البدن كله ، وتتجدد بالتنفس فى كل آن . وما دام التنفس دامت الحياة والحركة[1] . وهى أوفر عدداً فى مراكز الإحساس والفكر ، أى فى أعضاء الحواس والقلب والكبد والمخ ، فإنها تكتسب الحساسية إذا توافرت . وما دامت حاصلة كلها فى البدن دام الشعور ، فإذا ما فقد بعضها كان النوم واللاشعور ، وإذا فقد معظمها كان الموت الظاهر ، وإذا فقدت جميعاً كان الموت الحقيقى أى فناء الشخص . وتحقيق الإدراك الحسى أن بخارات لطيفة تتحلل من الأجسام فى كل وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه ، فهى صور وأشباه تفعل فى الهواء المتوسط بين الشىء والحاسة فعل الخاتم أو الطابع فى الشمع ، وتتغلغل فى مسام الحواس فتدرك . وإنما يختلف انفعالنا بها لاختلاف الجواهر المؤلفة للأجسام ، فالخشنة منها تؤلف الأجسام الحامضة والمرة ، بينما الملساء تؤلف الأجسام الحلوة ، وهكذا . وأما الفكر فما هو إلا الحركة الباطنة التى تحدثها الإحساسات فى المخ ، أو هو الصورة المحسوسة ملطفة ، فإن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة . — فلم نخرج عن المادة . وإذن فليس للإنسان أن يرجو خلوداً ، وإنما سعادته فى طمأنينة النفس وخلوها من الخرافات والمخاوف . وتتحقق هذه الطمأنينة بالعلم بقانون الوجود والتسليم له ، والتمييز بين اللذات ، والتزام الحد الملائم فيها ، فإن تجاوز الحد يجر الألم .

هـ — فديموقريطس مضى بالمذهب الآلى إلى حده الأقصى ، ووضعه فى صيغته النهائية ، فقال إن كل شىء امتداد وحركة فحسب ، ولم يستثن النفس الإنسانية كما رأينا ، ولم يستثن الآلهة : فذهب إلى أنهم مركبون من جواهر كالبشر ، إلا أن تركيبهم أدق ، فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمراً بكثير . ولكنهم لا يخلدون ، فإنهم خاضعون للقانون العام ، أى للفساد بعد الكون واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من « المقاومة والحركة والتصادم » دون أية غائية أو علة خارجة عن الجواهر ، مثل المحبة والكراهية ، ودون أية علة باطنة مثل التكاثف والتخلخل ، ودون أية كيفية . فالمذهب غاية فى البساطة ، ولكنه حافل بالصعوبات : فما هذه الضرورة التى يزعمها ديموقريطس لاجتماع الجواهر وافتراقها على نظام مطرد وأنواع ثابتة ؟ أليس الأصح أن عالمه عالم اتفاق ومصادفة ؟ بل ماهى علة الحركة ، منظمة كانت أم مضطربة ؟ ونحن نفهم أن الثقل غير لازم بالذات من الكمية ، ولكن سلبه عن الجواهر يسلب عنها الحركة ، فتبقى فى سكون مطلق . ثم كيف تتفاوت الجواهر بالمقدار

(١) أرسطو : كتاب النفس م ١ ف ٢

وتتفق فى عدم الانقسام ؟ بل كيف يمكن أن يكون عدم الانقسام خاصيـة أصلية للجوهر ، والجوهر امتداد بحت خلو من كل مبدأ يرده للوحدة ؟ وما هو الخلاء ؟ وكيف يوجد امتداد غير مقاوم ؟ وديموقريطس يعتبر المعرفة الحسية نسبية ، ويقول إن المعرفة الحقة فى العقل ، ولـكنه يجعل العقل صـدى الحس ، ولا يفسر كيف يرتفع العقل فوق الحس ويدرك اللامحسوسات ، مثل الجواهر والخلاء ، وكيف يتفق الإحساس والعقل للطبيعة المادية بما هى مادية ؟

٢١ – انكساغوراس (٥٠٠ – ٤٢٨) :

ا – ولد فى أقلازومين بالقرب من أزمير من أعمال أيونية ، فى أسرة شريفة . وتلقى العلم فى مدرسة انكسيمانس على ما يرجح . ولما ناهز الأربعين نزح إلى أثينا ، وكانت قد بلغت مكانة عالية بعد انتصارها على الفرس وصد غاراتهم عن العالم اليونانى ، وكان بركليس يستقدم إليها الأدباء والعلماء ليجعل منها مركز اليونان فى الثقافة والسياسة على السواء . فلما دخلها انكساغوراس دخلت معه الفلسفة لأول مرة . أقام فيها ثلاثين سنة ، كان فى خلالها قطب الحركة الفكرية . ولما آذن نجم بركليس صـديقه وولى نعمته بالأفول ، أصبح هدفاً لـكيد الخصوم السياسيين ، واتهموه بالإلحاد آملين أن ينالوا من الرجلين جميعاً ، واستشهدوا بما كان قد ذهب إليه من أن القمر أرض فيها جبال ووديان ، وأن الشمس والـكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية ، كما يتبين من مقابلة الأحجار المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار . ولم يكن الأثينيون يطيقون مثل هذا القول لاعتقادهم أن كل ما هو سماوى فهو إلهى . فاضطر لمغـادرة المدينة وعاد إلى آسيا الصـغرى ومات فيها .

ب – وهو يعتقد أن الأشياء متباينة فى الحقيقة كما تبدو لنا ، وأن قسمة الأجسام ، بالغة ما بلغت ، تنتهى دائماً إلى أجزاء مجانسة للـكل : تنتهى إلى لحم فى اللحم ، وإلى عظم فى العظم ، فلا تلاشى القسمة أبداً طبيعة الشىء المقسم . وعلى ذلك فلا ترد الأشياء إلى مادة واحدة ، أو إلى بضع مواد معينة ، ومن باب أولى إلى تنوع الـكمية والحركة . على أن الذى حـدا بالطبيعيين إلى مواقفهم هو المشاهد من تحول الأشياء بعضها إلى بعض ، وضرورة تفسير هذا التحول ؛ وانكساغوراس يعلم ذلك ، يعلم مثلا أن الخبز الذى نأكله ، والمـاء الذى نشربه ، ينميان جميع أجزاء البدن على السواء من دم ولحم وعظم وشعر وظفر الخ . ولـكنه يأبى

أن يتابعهم ، وإنما يقول : إذا كان الوجود لا يخرج من اللاوجود — باتفاقهم جميعاً — « فكيف يخرج الشعر من اللاشعر ، واللحم مما ليس لحما ؟ » أمامنا ثلاث قضايا كبرى : الواحدة أن الأشياء متباينة بالذات — والثانية أن لا يخرج الوجود من اللاوجود — والثالثة أن الكل يتولد من الكل (أو أن أى شىء يتولد من أى شىء) . فإذا أردنا الاستمساك بها جميعاً ، قلنا أن الأشياء موجودة بعضها فى بعض على ماهى ، وأن الكل فى الكل أى أن الوجود مكون من مبادئ لامتناهية عدداً وصغراً هى طبائع أو جواهر مكيفة فى أنفسها ، تجتمع فى كل جسم بمقادير متفاوتة ، فيتحقق بهذا التفاوت الكون والفساد ، ويتعين لكل جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه ، بحيث يكون كل جسم عالماً لامتناهياً يحوى الطبائع على اختلافها كلا منها بمقدار ، فتختلف الظواهر والأسماء . وإذن فالماء والخبز يحويان مبادئ لامتناهية فى الصغر عظمية ولحمية ودموية . . . بل إن المبادئ جميعاً تلتقى فى كل ذرة تقع تحت الحس ، فلا يوجد جسم محسوس متجانس مهما دق ، بل المتجانس الطبائع الأولى . لذلك سماها بالمتجانسات (« متشابهة الأجزاء » عند الشهرستانى) وهى أدق من أن ينالها الحس ، ولا يوجد كلٌ هو أبيض خالص ، أو أسود أو حلو أو لحم أو عظم ، ولكن ما يغلب فى الشىء هو ما يلوح أنه طبيعته ، فيعرف به ويتميز عما عداه . فالكون والفساد استحالة شىء إلى شىء بأن يزيد بعض الطبائع فيظهر للحواس ، أو ينقص فيخفى عليها ويظهر غيره . وبعبارة أخرى « الكون ظهور عن كمون » (الشهرستانى) والفساد كمون بعد ظهور ، دون أى تغير فى الكيفية[1] .

ح — والطبائع قديمة . ولكنها ليست متحركة بذاتها ، وليس لها مايجعلها تنتظم من تلقاء نفسها . كانت فى الأصل مختلطة أشد اختلاط ، وكان هذا المزاج الأول متساوياً غاية التساوى ، لا يتميز فيه شىء من شىء ، على ما ارتأى انكسيمندريس حين وضع اللامتناهى . ثم حدثت بفعل فاعل الحركة التى ميزتها ونظمتها . وليس هذا الفاعل الاتفاق ، فما الاتفاق إلا لفظ نستر به عجزنا عن اكتشاف العلة ؛ وليس هذا الفاعل القدر ، فما القدر إلا لفظ أجوف اخترعه الشعراء . إنما الفاعل العقل « ألطف الأشياء وأصفاها ، بسيط مفارق للطبائع كلها ، إذ لو كان ممتزجاً بشىء آخر أيا كان لشابه سائر الأشياء ، ولما استطاع وهو ممتزج أن يفعل بنفس القدرة التى يفعل بها وهو خالص . عليم بكل شىء ، قدير على كل شىء ، متحرك

---

(١) أرسطو : السماع الطبيعى م ١ ف ٤ كله . — الكون والفساد م ١ ف ١ — ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ .

بذاته » حرك المزاج الأول فى إحدى نقطه ، فامتدت الحركة واتسعت فى دوائر متتابعة حتى عمت الكل . وانفصلت الأجرام السماوية عن المركز (الأرض) بالحركة الأولى ، وترتبت الأشياء كل فى مكانه ؛ الخفيف إلى أعلى ، والثقيل إلى أسفل . وستظل الإجرام السماوية مستقلة حتى تنفد القوة التى تستبقيها فى مداراتها فتعود إلى المركز . أما الأجسام الحية فقد أتتها الحياة بمشاركة العقل ، والعقل نفس تصدر عنها نفوس .

ء — ولسنا نناقش أنكساغوراس فيما يثير مذهبه من إشكالات أهمها وضعه عدداً لا متناهياً من الطبائع فى الجسم المتناهى . ونقتصر على ملاحظة أنه يفسر السكون تفسيراً آليا مثل من تقدم من الطبيعيين[1] حتى إنه يعلل رقى الحيوان على النبات بأنه طليق غير مرتبط بالأرض ، ورقى الإنسان على الحيوان بأن له يدين ، وأن اليد خير الآلات ونموذجها دون أن يضيف أى أثر للعقل الذى قال به علة محركة منظمة ، بحيث يمكن وصف مذهبه بأنه « آلية كيفية » . الحق أنه لم يفطن لخصب هذه الفكرة ، ولم يوفق إلى استغلالها ، ولكنها فكرة جليلة كافية لأن تجعل له مكاناً خاصاً فى هذا الدور من الفلسفة . قال بها « فبدا كأنه الوحيد الذى احتفظ برشده بإزاء هذيان أسلافه »[2] ، واهتزت لها نفس أفلاطون وانبعثت إلى تفكير بعيد المدى[3] . وإذا أضفنا إليها تصور الوجود طبائع وماهيات ، أى أشياء عقلية ومعقولة ، عددنا أنكساغوراس طليعة الحركة السقراطية والفلسفة الروحية .

---

(١) أفلاطون : فيدون ص ٩٨ — ٩٩ . أرسطو : مابعد الطبيعة م ١ ف ٤ — وانظر فيما بعد عدد ٣٩ .

(٢) أرسطو ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ .

(٣) فيدون : ص ٩٧ وما بعدها .

الباب الثانى

نشأة الفلسفة العملية

(القرنان الخامس والرابع قبل الميلاد)

٢٢ — تمهيـــد :

ا — بالرغم ممـا ذكرنا من عناية الفيثاغوريين بالأخلاق ، والإيليين بالمبادىء العقلية والجدل ، كان الفكر اليونانى فى الدور الأول متجهاً نحو العالم الخارجى مستغرقاً فيـه . أما العالم الداخلى الذى هومصدر الأخلاق وموطنها ، وأما العقل الذى هومصدر المعرفة ومستقرها فلم يعن بهما بالذات . ولـكنه لم يلبث طويلا حتى طرأت عليه أحوال ساقته إلى الاشتغال بهذه الناحية من الفلسفة . ذلك أن جماعة من معلمى البيان ، سموا بالسوفسطائية ، تشككوا فى العقل وفى أصول الأخلاق ، وحاربهم سقراط ، والتف حوله تلاميـذ ، فخاضوا كلهم فى مسائل جدلية وخلقية كونت مواد الفلسفة العملية ، وكان هذا التطور مطابقاً للتطور الطبيعى فى الفرد ينظر أولا إلى الخارج ، ولا يتجه إلى الداخل إلا فيما بعد .

الفصل الأول

السوفسطائيون

٢٣ — نشوء السوفسطائية :

ا — بعد أن دحرت أثينا الفرس وحفظت لليونان استقلالهم وعقليتهم ، مضى هؤلاء يستكملون أسباب الحضارة بهمم جديدة ، ونبغ فيهم العلماء والشعراء والفنانون والمؤرخون والأطباء والصناع ، وقويت الديموقراطية فى جميع المدن ، وتعاظم التنافس بين الأفراد ، فزادت أسباب النزاع أمام المحاكم والمجالس الشعبية ، وشاع الجدل القضائى والسياسى . فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب المحاجة واستمالة الجمهور ، ووجد فريق من المثقفين المجال واسعاً لاستغلال مواهبهم فانقلبوا معلمى بيان . وهؤلاء هم السوفسطائيون ملأوا النصف الثانى من القرن الخامس .

ب — وكان اسم « سوفيسطوس » يدل فى الأصل على المعلم فى أى فرع كان من العلوم والصناعات ، وبنوع خاص على معلم البيان . ثم لحقه التحقير فى عهد سقراط وأفلاطون ، لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين ، وكانوا متجرين بالعلم . أما الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كله . خرجوا من مختلف المدارس الفلسفية لا يرمون لغير تخريج تلاميذ يحذقونه ؟ وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء ، وبإيراد الحجج الخلابة فى مختلف المسائل والمواقف . ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة ، بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابى . ولم يكن ليتم لهم غرضهم بغير النظر فى الألفاظ ودلالاتها ، والقضايا وأنواعها ، والحجج وشروطها ، والمغالطة وأساليبها فخلفوا فى هذه الناحية من الثقافة أثراً حقيقاً بالذكر . أما سائر العلوم فكانوا يلمون بها إلماما يساعدهم على استنباط الحجج والمغالطات وعلى التظاهر بالعلم . فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المعروفة ، وعارضوا بعضها ببعض ، وتطرق عبثهم إلى المبادىء الخلقية والاجتماعية . فجادلوا فى أن هناك حقا وباطلا ، وخيراً وشراً ، وعدلا وظلما بالذات ، وأذاعوا التشكك فى الدين فسخروا من شعائره ، واختلقوا على آلهته الأقاويل ، ومجدوا القوة والغلبة ، وكان الأمر إلى الديموقراطية تتعدد فيها القوانين

وتتناسخ ، فيدخل على النفوس أن القانون والحق ما يريده القوى .

ح — وأما اتجارهم بالعلم فقد كان شائنا حقا : كانوا يتنقلون بين المدن يطلبون الشباب الثرى ويتقاضونه الأجور الوفيرة . وكان هذا الشباب يهرع إليهم ليتقوى بالعلم فوق ما توفر له من أسباب الغلبة كالمال والعصبية ؛ فيستمع إلى خطبهم العلنية ودروسهم الخاصة . فأصابوا مالا طائلا وجاها عريضا . ولكن اليونان كانوا يستقبحون أن يباع العلم ويشترى وكانوا يفهمون التعلم على أن التلاميذ يفدون على المعلم يقيم فى مكان دائم ، ولا يبذلون من المال إلا الضرورى لحاجات المدرسة . فعكس السوفسطائيون الآية وتنزلوا بالعلم إلى مستوى الحرف والصنائع ، فلحقتهم الزراية . لم يأخذوا بالعلم على أنه معرفة الحقيقة ، ولم يكترثوا لقيمته الذاتية ، ولا لفطرة العقل التى تدفعه لطلب الحق ، بل استعملوا العلم وسيلة لجر منفعة غريبة عن العلم ، وهزأوا من العقل ، فكانوا معلمين وخطباء ، ولم يكونوا حكماء . هذا هو الموقف الشاذ الأثيم الذى جعل اسمهم سبة على مر الأجيال . — وأشهرهم اثنان : بروتاغوراس وغورغياس .

٣٤ — بروتاغوراس (٤٨٠ — ٤١٠) :

ا — ولد فى أبديرا ، وعرف فيلسوفها الكبير ديموقريطس . وبعد أن طاف أنحاء إيطاليا الجنوبية واليونان يلقى فيها الخطب البليغة ، قدم أثينا حوالى سنة ٤٥٠ ، ولم تطل إقامته فيها لأنه كان قد نشر كتابا أسماه «الحقيقة» وردت فى راسه هذه العبارة « لاأستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين ، فإن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم ، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة » فاتهم بالإلحاد ، وحكم عليه بالإعدام ، وأحرقت كتبه علناً . ففر هارباً ، ومات غرقا فى أثناء فراره .

ب — وقد وصلت إلينا من الكتاب المذكور عبارة أخرى هى قوله «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً . هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد » . وشرحها أفلاطون كما يلى قال[1] : يتبين معناها بالجمع بين رأى هرقليطس فى التغير المتصل ، وقول ديموقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، فيخرج منهما « أن الأشياء هى

---

(١) فى محاورة « تيتياتوس » ص ١٥٢ .

بالنسبة إلىّ على ما تبدو لى ، وهى بالنسبة إليك على ما تبدو لك ، وأنت إنسان وأنا إنسان » فالمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك ، لا الماهية النوعية . ولما كان الأفراد يختلفون سناً وتكويناً وشعوراً ، وكانت الأشياء تختلف وتتغير ، كانت الإحساسات متعددة بالضرورة متعارضة : أليس يحدث أن هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر ، ويكون خفيفاً على الواحد عنيفاً على الآخر ؟ فماذا عسى أن يكون فى هذا الوقت الهواء فى ذاته ؟ هل نقول أنه بارد ، أم نقول أنه ليس بارداً ؟ أم نسلم أنه بارد عند الذى يرتعش ، ليس ببارد عند الآخر ؟ »[١] « وإذن فلا يوجد شىء هو واحد فى ذاته وبذاته ، ولا يوجد شىء يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضبط . . . لأن كل شىء فى تحول مستمر » فما نحسه فهو موجود على النحو الذى نحسه ، وما ليس فى حسنا فهو غير موجود . وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد ويمتنع الخطأ إذ يمتنع أن نتصور غير ما نتصور فى وقت ما . — والنتيجة المنطقية أن ما يصدق على المعرفة يصدق أيضاً على العمل ، وأن الفرد مقياس النفع والضر ، والخير والشر ، والعدل والظلم غير أن هذا لا يعنى ترك الأمور فوضى وإنكار الحكمة والحكيم ، فإن من التصورات ما بعضه « خير » من بعض ، فالطبيب حكيم إذ يستخدم العقاقير لاستبدال تصورات الصحيح بتصورات المريض ، والأولى « خير » من الثانية والسوفسطائى أو تلميذه حكيم إذ يحدث فى السياسة مثل هذا الانقلاب . فما يسمى حقاً فى العمل هو النافع فى وقت معين وظروف معينة[٢] .

ح — ويتابع أرسطو أفلاطون فى تأويل عبارة بروتاغوراس[١] . على أن لأفلاطون محاورة اسمها « بروتاغوراس » أقدم من « تيتياتوس » يصور فيها السوفسطائى حياً يرزق غير شاكٍ لا كثيراً ولا قليلا ، بينما هو يقول عنه فى المحاورة الأخرى إنه مات من زمن طويل ، ويورد « مذهبه » على أنه « رأى خاص » يختلف عما كان يعلنه للجمهور . ومما يلاحظ أيضاً أن بروتاغوراس علل توقفه عن القول بالآلهة بصعوبة المسألة من جهة ، وبقصر العمر من جهة أخرى ، ولم يقل « الآلهة موجودون بالاضافة إلى من يؤمن بهم »

---

(١) لهذا دعا الاسلاميون مذهبه بالعندية : رأى كل فرد حق « عنده » وبالقياس إليه .

(٢) محاورة « تيتياتوس » ص ١٦٦ — ١٦٨ .

(٣) ما بعد الطبيعة م ٤ ف ٥ .

وغير موجودين بالإضافة إلى من ينكرهم » . لهذا كله يمكن الارتياب في أن يكون بروتاغوراس قد ذهب إلى هذا الحد من الشك ويبقى أن « مذهبه » يمثل النتيجة المحتومة لمذهب هرقليطس ، وأن أفلاطون اتخذ اسم بروتاغوراس عنواناً لها ، وكل قصده أن يبرزها في صورة قوية .

٢٥ - غورغياس (٤٨٠ — ٣٧٥)

ا — ولد في ليونتيوم من أعمال صقلية . وأخذ العلم عن أنبادوقليس . واشتغل بالطبيعيات مثله ، وعني باللغة والبيان ، فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم . قدم أثينا سنة ٤٢٧ يستنصرها باسم مدينته على أهل سراقوصة فخلب ألباب الأثينيين ببلاغته . ويصوره أفلاطون في الحوار المعنون باسمه مفاخراً بمقدرته على الإجابة عن أي سؤال يلقى عليه . مات في تساليا وقد قاربت سنه المائة أو جاوزتها ، وعظم صيته ، وضخمت ثروته .

ب — وضع كتاباً « في اللاوجود » قصد به إلى التمثيل لفنه والإعلان عن مقدرته بالرد على الإيليين والتفوق عليهم في الجدل . وتتلخص أقواله في قضايا ثلاث : الأولى : لا يوجد شيء — الثانية : إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه — الثالثة : إذا فرضنا ان إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس . — أما عن الأولى فيقول : اللاوجود غير موجود من حيث أنه لاوجود . والوجود غير موجود كذلك ، فإن هذا الوجود إما أن يكون قديماً أو حادثاً : فإن كان قديماً فهذا يعني أن ليس له مبدأ ، وأنه لامتناه ، ولكنه محوى بالضرورة في مكان ، فيلزم أن مكانه مغاير له وأعظم منه ، وهذا يناقض كونه لا متناهياً ، وإذن فليس الوجود قديماً . أما إن كان حادثاً ، فإما أن يكون قد حدث بفعل شيء موجود أو بفعل شيء غير موجود : ففي الفرض الأول لا يصح أن يقال إنه حدث ، لأنه كان موجوداً في الشيء الذي أحدثه ، فهو إذن قديم . وفي الفرض الثاني الامتناع واضح . — وأما عن القضية الثانية فإنه يقول : لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم ، أي أن يكون الفكر مطابقاً للوجود ، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره . ولكن هذا باطل ، فكثيراً ما تخدعنا حواسنا ، وكثيراً ما تركب المخيلة صوراً لا حقيقة لها . — وأما عن القضية الثالثة فترجع حجته إلى أن وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة ، ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية أي رموز ، وليست

مشابهة للأشياء المفروض علمها ، فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركا بالسمع ، والعكس بالعكس ؛ فإن ما هو موجود خارجاً عنا مغاير للألفاظ . فنحن ننقل للناس ألفاظنا ولا ننقل لهم الأشياء . فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان[١] .

ح — هذا مثال من عبث السوفسطائيين . ومهما يقل من أنهم أخرجوا الثقافة من المدارس الفلسفية ونشروها فى الجمهور ، وأنهم مهدوا للمنطق وللأخلاق ، فقد كادوا يقضون على الفلسفة لولا أن أقام الله سقراط ينتشلها من هذه الورطة المهلكة .

(١) أنظر الكتاب المنسوب إلى أرسطو : « فى مليسوس واكسانوفان وغورغياس » ف ٥ و٦ — ويسمى الإسلاميون موقفه بالعنادية : ما من قضية إلا ولها معارضة بمثلها قوة .

الفصل الثانى

سقراط

(٤٦٩ — ٣٩٩)

٣٦ — حياته :

ا — نحن نعلم أن سقراط ولد فى أثينا ، وعلّم فيها ، واتهم بالالحاد ، وحكم عليه بالإعدام ، ونعلم أنه أثار من الإعجاب والعداوة فى آن واحد ما لا يتفق إلا للرجال الممتازين ، وأن أثره كان من القوة بحيث إن اسمه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ما قبله وما بعده . فإذا أردنا أن نصور شخصيته ، وأن نقيد آراءه (وهو لم يعن بالكتابة قط) اعترضنا تضارب الروايات ، وتباين المذاهب الصادرة عنه[1] . وأشهر الروايات ثلاث لثلاثة معاصرين هم : أرسطوفان وأفلاطون واكسانوفون . كان أرسطوفان شاعراً هزلياً يعرض على المسرح ألواناً من أخلاق الناس ؛ وقد خصص لسقراط إحدى قصصه وصوره فيها كواحد من السوفسطائيين لا أكثر ؛ وسنعود إليها بعد قليل . وكان أفلاطون فيلسوفاً فناناً ، وضع كتبه فى شكل محاورات توارى فيها وراء شخص سقراط ينطقه بأفكاره ويضيف إليه ما يشاء حتى يجعل منه صورة حية للمثل الأعلى . وكان اكسانوفون أديباً متفلسفاً ، جمع «مذاكرات» لسقراط لا ندرى لها سندا ، وأبرز فيها البساطة المعروفة عنه حتى نزل بها إلى حد التبذل ، فأخرج لنا صورة تافهة لا تفسر ما كان لسقراط من خطر . وإن هذا الخطر ليرجح رواية أفلاطون ، على أن نحسب للمبالغة البريئة حسابها (٤٤ ج) وأن نعوّل على مؤلفاته الأولى القريبة العهد بسقراط ، يضاف إلى ذلك عبارات صريحة لأرسطو تعين على تصوير المذهب .

ب — بدأ سقراط بأن كان نحاتاً كأبيه . ولكن الميل إلى الحكمة اشتد به فى سن مبكرة ، بتأثير الأوساط الفيثاغورية والأورفية بأثينا ، فأخذ يغذى عقله ويهذب نفسه ، وقد فهم الحكمة على أنها كمال العلم لكمال العمل . فمن الناحية العقلية ، أفاد من مناهج السوفسطائيين حتى كوّن لنفسه منهجاً ، ولم يأخذ بشكوكهم . ونظر فى الطبيعيات والرياضيات ، ولم يطل النظر لبعدها عن العمل ، فضلا عن تناقض الطبيعيين فيما بينهم .

---

(١) مذهب أفلاطون (الباب الثالث) ومذاهب «صغار السقراطيين» (الفصل التالى) .

واقتنع بأن العلم إنما هو العلم بالنفس لأجل تقويمها ، واتخذ شعاراً له كلمة قرأها فى معبد دلف هى « أعرف نفسك بنفسك » . ومن الناحية الخلقية ، كان يغالب مزاجه الحاد ، ويقسو على جسمه القوى ليروضه على طاعة العقل .

ح — فلما تم له بعض غرضه ، طلع على الأثينيين يخوض معهم فيما كان يثيره السوفسطائيون من مسائل أدبية وخلقية واجتماعية ، والأثينيون يقبلون عليه رغم دمامة خلقته ، معجبين بحديثه البسيط البليغ معاً وبقوة عارضته وشدة مراسه فى الجدل . ولم يكن له مدرسة بمعنى الكلمة بل كان يجتمع بالناس أينما اتفق ، فيجادل أو يخطب أو يشرح الشعراء . وكانت له مع ذلك حلقته من الإخوان والمريدين منهم الأثينى ، ومنهم الغريب يختلف إلى أثينا من حين إلى حين ليراه ويستمع إليه ؛ منهم حديث العهد بالفلسفة ، ومنهم المعروف بانتمائه لمدرسة أخرى . وكان يؤثر التحدث إلى الشباب لكى يصلح ما أفسد السوفسطائيون من أمرهم ، ويبصرهم بالحق والخير ، ليهيئ للبلد مستقبلا طيباً على أيديهم . وحدث أن سأل أحد مريديه كاهنة دلف الناطقة بوحى أبولون إن كان هناك رجل أحكم من سقراط . فكان الجواب بالسلب ، فعجب له سقراط ولم يكن يرى فى نفسه شيئاً من الحكمة . وأراد أن يستبين غرض الإله ، فطفق يمتحن الشعراء والخطباء والفنانين والسياسيين ، ليتحقق إن كان أحكم منهم ، ويكشف عن ماهية حكمته . كان يسألهم فى حلقات واسعة تضم أشتات الناس فيما حذقوه من فن ، فلا يلبث أن يتبين وأن يبين لهم أنهم لا يعلمون شيئاً ، وأنهم إنما يصدرون عن مجرد ظن ، أو عن إلهام إلهى ، وكلاهما مباين للعلم [1] . وخرج من هذا الامتحان الطويل بأن مراد الإله هو أن حكمته قائمة فى علمه بجهله ، بينا غيره جاهل يدعى العلم . فمضى فى مهمته يبذل الحكمة بلا ثمن ، وهو يعتقد أنه يحمل فى عنقه أمانة سماوية ، وأن الله أقامه مؤدباً عمومياً مجانياً يرتضى الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدى هذه الرسالة الإلهية . وكان إلى جانب هذا وطنياً صادقا وجندياً باسلا اشترك فى حربين ، دامت الأولى من سنة ٤٣٢ إلى سنة ٤٢٩ ، ووقعت الثانية سنة ٤٢٢ ، وتوسطتهما موقعة سنة ٤٢٤ ، فدل فى كل فرصة على رباطة جأش وشجاعة وصبر على مكاره الجندية ، ونجّى من الموت ألقبيادس فى إحدى المعارك ، واكسانوفون فى أخرى . ثم أصابته القرعة فدخل مجلس الشيوخ ، فعرف بالنزاهة واستقلال الرأى بين الديمقراطيين والارستقراطيين ، وكانت له مواقف مشهودة جهر فيها بالحق والعدل مستهدفاً للخطر صامداً للهياج . وما أن انقضت مدة

(١) انظر فيما بعد عدد ٤٥ ج .

انتخابه حتى عاد إلى سابق أمره من البحث والإرشاد ، إلى أن بلغ السبعين[١] .

٢٧ — فلسفته :

ا — انتهج سقراط منهجاً جديداً فى البحث والفلسفة . أما فى البحث فكان له مرحلتان تدعيان «التهكم والتوليد» : ففى الأولى كان يتصنع الجهل ، ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه ، ثم يلقى الأسئلة ويعرض الشكوك ، شأن من يطلب العلم والاستفادة ، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها ولكنهم لايسلمونها فيوقعهم فى التناقض ويحملهم على الاقرار بالجهل . فالتهكم السقراطى هو السؤال مع تصنع الجهل[٢] أو تجاهل العالم ، وغرضه تخليص العقول من العلم السوفسطائى أى الزائف ، وإعدادها لقبول الحق . وينتقل إلى المرحلة الثانية ، فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التى أقروا أنهم يجهلونها ، فيصلون إليها وهم لا يشعرون ، ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم . فالتوليد هو استخراج الحق من النفس . وكان سقراط يقول فى هـذا المعنى إنه يحترف صناعة أمه — وكانت قابلة — إلا أنه يولد نفوس الرجال[٣] . والأمثلة كثيرة فى محاورات أفلاطون على هذين المنهجين .

ب — وأما فى الفلسفة فكان يرى أن لكل شىء طبيعة أو ماهية هى حقيقته يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة ، ويعبر عنها بالحد ؛ وإن غاية العـلم إدراك الماهيات ، أى تكوين معان تامة الحد . فكان يستعين بالاستقراء ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها ، ويرد كل جدل إلى الحـد والماهية فيسأل : ما الخير وما الشر ، ما العدالة وما الظلم ، ما الحـكمة وما الجنون ، ما الشجاعة وما الجبن ، ما التقوى وما الإلحاد ، وهكذا . فكان يجتهد فى حد الألفاظ والمعانى حداً جامعاً مانعاً ، ويصنف الأشياء فى أجناس وأنواع ، ليمتنع الخلط بينها ، فى حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ وإبهام المعـانى ، ويتهربون من الحد الذى يكشف المغالطة . فهو « أول من طلب الحد الـكلى طلباً مطرداً ، وتوسل إليه بالاستقراء . وإنما يقوم العلم على هاتين الدعامتين : يُكتسب الحد بالاستقراء ،

---

(١) انظر أفلاطون : « احتجاج سقراط على أهل أثينا » .

(٢) أفلاطون : «الجمهورية» م ١ ص ٣٣٧ (١) .

(٣) أفلاطون : «تيتياتوس» ص ١٤٩ — ١٥٢ .

ويركب القياس بالحد ، فالفضل راجع إليه فى هذين الأمرين »[١] . ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر فى مصير الفلسفة . فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس ، وغير روح العلم تغييراً تاماً ، لأنه ، إذ جعل الحد شرطاً له ، قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات ، ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون ، إلى مقولة الكيفية . فهو موجد « فلسفة المعانى » أو الماهيات ، المتجلية عند أفلاطون وأرسطو ، والتى ترى فى الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة .

ح — سبقت الإشارة إلى أنه لم يحفل بالطبيعيات والرياضيات ؛ ولم يكن موقفه بإزاء النظريات العلمية ليختلف كثيراً عن موقف السوفسطائيين ، فآثر النظر فى الإنسان ، وانحصرت الفلسفة عنده فى دائرة الأخلاق[٢] باعتبارها أهم ما يهم الإنسان — وهذا معنى قول شيشرون أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أى أنه حول النظر من الفلك والعناصر إلى النفس . وتدور الأخلاق على ماهية الإنسان . وكان السوفسطائيون يذهبون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى ، وأن القوانين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة ، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف ، فهى نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها ، ومن حق الرجل القوى بالعصبية أو بالمال أو بالبأس أو بالدهاء أو بالجدل ، أن يستخف بها أو ينسخها ويجرى مع هوى الطبيعة . فقال سقراط : بل الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره ، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ، ومطابقة للطبيعة الحقة ، وهى صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة فى قلوب البشر . فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهى . وقد يحتال البعض فى مخالفتها بحيث لا يناله أذى فى هذه الدنيا ، ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة فى الحياة المقبلة . والإنسان يريد الخير دائماً ، ويهرب من الشر بالضرورة ، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتما . أما الشهوانى فرجل جهل نفسه وخيره ، ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً . وعلى ذلك فالفضيلة علم ، والرذيلة جهل — وهذا قول مشهور عن سقراط يدل على مبلغ إيمانه بالعقل وحبه للخير . وإن كان فيه إسراف فما أجمله من إسراف !

ء — ولا شك أن ما بسطه أفلاطون فى محاورته « أوطيفرون » من رأى فى الدين

---

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٦ ص ٩٨٧ ع ب س ١ — ٤ و م ١٣ ف ٤ ص ١٠٧٨ ع ب س ١٦ — ٣٠ باختصار .

(٢) أرسطو : فى الموضعين المتقدمين .

يرجع إلى أستاذه ويتفق مع تعاليم الفيثاغورية والأورفية . ونحن نقرأ فيها أن سقراط يأبى أن يصدق ما يروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم ، وإلا انهار الدين من أساسه ، ولم نعد نعلم أى الأعمال يروق فى أعين الآلهة ، وأيها لا يروق ، ولا إن كان العمل الحسن عند أحدهم لا يعد مرذولا عند غيره . ويحد الدين بأنه تكريم الضمير النقى للعدالة الإلهية ، لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالإثم . كذلك كان يعتقد أن الآلهة يرعوننا ، وأنهم عينوا لكل منا مهمة فى هذه الدنيا . وكان يؤمن بالخلود ، ويعتقد أن النفس متمايزة من البدن فلا تفسد بفساده ، بل تخلص بالموت من سجنها ، وتعود إلى صفاء طبيعتها . وليس يهمنا كثيراً أن نقف على شروحه وأدلته ، فقد اصطنعها أفلاطون بلا ريب وزاد عليها . وليس من غضاضة على سقراط أن يفنى مجهوده فى مجهود أفلاطون ؛ فحسبه أنه باعث الفلسفة ، وموجهها وجهتها الروحية ، وشهيدها الأمين .

٢٨ — محاكمته ومماته :

ا — إذا كان منهجه قد حشد حوله جماهير الأثينيين وأفاده شهرة واسعة ، فقد جلب عليه سخط الشعراء والخطباء والسياسيين الذين كانوا يقعون فريسة بين يديه ، يعبث بهم فى الجدل ، ويظهر الناس على فراغ رؤوسهم وبطلان دعاواهم . وأقدم طعن وجه إليه فيما نعلم رواية «السحُب» لأرسطوفان يصوره فيها ذائع الصيت عظيم النفوذ (وكان سقراط حينذاك فى السابعة والأربعين) صاحب مدرسة يعيش فيها التلاميذ عيشة مشتركة فى فقر وقذارة ، ويدرسون عليه الهندسة والطبيعة والفلك والآثار العلوية والجغرافيا وأعماق الأرض والكائنات الحية والبيان والنحو والعروض . ويمثله جالساً فى سلة مرفوعة فى الفضاء يناجى السحب مأوى المفكرين الخياليين ، ويعزو إليه القول بأن الهواء مبدأ الأشياء ومبدأ الفكر ، ويتهمه بالكفر بآلهة المدينة ، وبتعليم التلاميذ تغليب الباطل على الحق ، ويعلن أن القصاص العادل إحراق المدرسة وقتل صاحبها والتلاميذ جميعاً . — فأرسطوفان جمع فى شخص سقراط خصائص الطبيعيين والسوفسطائيين ، وأراد أن يهجو هذه الجماعة المتفلسفة المبتدعة ، وكان هو محافظاً يغار على التقاليد . وقد يكون خدع بالمشابهة الظاهرة بين طريقة سقراط وطريقة السوفسطائيين ، إذ كان يجادل مثلهم ويخوض فى مسائلهم ، بحيث لم يكن من الميسور تمييزه منهم إلا للمقربين إليه الواقفين على آرائه ؛ فاختاره بطلا لروايته لشهرته عند الأثينيين ، وغرابة هيئته ، ورآه أدعى المتفلسفين لتكوين شخص رواية هزلية وإسقاط الجماعة

الذين يمثلهم . وقد يكون سقراط امتحنه فيمن امتحن ، وأفحمه أمام الجمهور ، فأراد هو أن ينتقم لنفسه ولزملائه ، وأن يوقع بهذا الخصم العنيد . ومهما يكن من الباعث له ، فإن روايته لم تصادف إقبالا ، ولم تلحق أى أذى بسقراط ، بل إن سقراط كان يذهب لمشاهدتها ويضحك منها .

ب — وبعد ذلك بثلاث وعشرين سنة (٣٩٩) أخذ ثلاثة على أنفسهم أن يبعثوا اتهامه ، وأن يؤيدوه أمام القضاء ، فتقدموا بعريضة يدعون فيها « أنه ينكر آلهة المدينة ، ويقول بغيرهم ، ويفسد الشباب » ويطلبون الإعدام عقاباً له . هؤلاء الثلاثة هم : أنيتوس أحد رؤوس الصناعة وزعماء الديمقراطية ، ومليتوس شاعر شاب خامل ، وليقون خطيب لا بأس به . أقام الدعوى مليتوس ، وانضم إليه ووقع على عريضته الاثنان الآخران ؛ ولكن المحرك الأصلى أنيتوس أغرى صاحبيه بالمال واستغل حفيظتهما ؛ فإنه كان أقدر منهما على التأثير فى سير الدعوى . فأسباب الاتهام شخصية وسياسية ، لأن سقراط ، علاوة على تسفيه الشعراء والخطباء ، كثيراً ما كان يحمل على النظام الديمقراطى ، وينتقد ما يقوم عليه من مساواة مسرفة ، وقوة العدد ، وانتخاب بالقرعة . ويلوح أن المقصود بالتهمة الأولى سخرية سقراط من قصص الآلهة ؛ وبالتهمة الثانية ذلك الصوت الذى كان سقراط يقول إنه يسمعه فى نفسه ينهاه كلما اعتزم فعلاً ضاراً به وهو لا يدرى ، وكان يسميه بالروح الإلهى ولا ينسبه لإله معين ؛ وبالتهمة الثالثة أن سقراط ، إذ يحدث تلاميذه ومستمعيه بآرائه فى الآلهة ، ينفرهم من الديانة الموروثة ، ويحضهم على التفكير الشخصى دون مبالاة بالنقل والتقليد ، فيضعف من طاعتهم لوالديهم ، ومن إخلاصهم للدولة .

ح — أما المحكمة فكانت مؤلفة من محلفين اختيروا بالقرعة ، ويظن أن عددهم كان خمسمائة واثنين : فكانت المحكمة إذن جمعاً حاشداً من النوتية والتجار يتأثرون بالنزعات الشعبية والتيارات الفجائية ، ولا يصلحون بحال للنظر فيما ندبوا له . ودافع سقراط عن نفسه ولا نعلم ماذا قال ، ولكنا إذا رجعنا إلى الدفاع الذى كتبه أفلاطون وأجرى فيه الكلام على لسان أستاذه ، ألفيناه يبدأ بالاعتذار من الكلام بلا تحضير ولا تنميق ، ثم يذكر خصومه المتقدمين والمتأخرين ، فيرد أولا على الشعراء الهزليين ، وبالأخص على أرسطوفان ، فينكر أنه اشتغل بالعلوم الطبيعية ، وأنه عرض للآلهة بسوء ، ويعلل التحامل عليه بامتحانه المشهور ، ويلتمس عذراً لهذا الامتحان رغبته فى التحقق من مراد أبولون . وينتقل إلى مليتوس ، فيهزأ منه ويربكه بالأسئلة . ولكنه لا يبسط معتقده الدينى ولا يدحض التهمة دحضاً قاطعاً ،

وربما كان السبب فى هذا التحفظ إشفاقه أن تثار مثل هذه المسائل أمام مثل هذه المحكمة ، وتحاشيه إهاجة الجمهور على غير طائل . ويعود إلى رسالته ويقول : إن إرادة إلهية أوحت إليه أن يعظ مواطنيه ويحثهم على الصلاح ، وبعثته فيهم مهمازاً يحفزهم ، فهو نورهم وهدايتهم والمحسن إليهم بتعاليمه ونصائحه ، يبذلها لهم ليؤدى واجباً ، ولا يبتغى عرضا من أعراض الدنيا . ويعلن إليهم أنه إذا صرف برىء الساحة فلن يغير من سيرته شيئا . وكيف يغير وهو لا يخشى الموت ، بل يؤثره على الحياة مع خيانة الواجب ؟ وأخيراً يفوض لهم الأمر بعد أن يذكر أنه يأبى أن يستعطفهم وأن يتنزل إلى ما يتنزل إليه غيره من ضروب الاسترحام المألوفة فى المحاكم الشعبية ، كالبكاء والاستبكاء فى حضرة الآباء والأبناء . ولم يكن هذا الشمم وهذا التحدى ليعجبان القضاة . فيقترعون ، وإذا بالغالبية على أن سقراط مذنب . وكان القانون يخول المتهم حق مناقشة العقوبة المطلوبة ، وتعيين العقوبة التى يرتضيها فيستأنف سقراط الكلام ويصرح أنه لا يدهش للقرار ، بل يدهش لأنه صدر بغالبية ضئيلة لا تعدو ستين صوتا ، كان يكفى أن ينحاز ثلاثون منها إلى الأقلية حتى تتساويا . ويرفض كل عقوبة لأن الرضى بواحدة أية كانت إقرار بالذنب ، وهو برىء محسن يجب أن يثاب على إحسانه ، والثواب اللائق به أن يعيش فى مجلس الشيوخ على نفقة الدولة . غير أن تلاميذه يلحون عليه ، فينتهى بأن يقبل تأدية غرامة ، ويتقدم أفلاطون وبعض الأصدقاء بكفالته . ولكن القضاة كانوا قد غضبوا عليه ، وكان خصومه يسيرون بين الصفوف ويحرضون عليه ؛ فيقترع القضاة ، فتحكم عليه بالإعدام أغلبية أعظم . فيعاود الكلام ويقول : إنه لا يأسف على شىء ، لأنه لم يفعل ولم يقل إلا مابدا له أنه حق . ويختم بكلمة طيبة إلى الذين اقترعوا فى جانبه ؛ مؤكداً لهم أنه مغتبط بالموت ، وأنه لا يعتبره شراً ، بل يرى فيه الخير كل الخير سواء افترضناه سباتاً أبديا أم بعثا لحياة جديدة[1] .

د — وكانت أثينا ترسل كل سنة حجيجا إلى معبد أبولون فى جزيرة ديلوس فاتفق أن كللت مؤخرة المركب فى اليوم السابق على صدور الحكم . وكان قانونا مرعيا أن لا تدنس المدينة بإعدام طوال زمن الحج . وقد استغرق فى تلك السنة ثلاثين يوما . فانتظر سقراط فى سجنه أوبة المركب . وكان تلاميذه يختلفون إليه كل يوم ، يتلاقون عند الفجر فى المحكمة فإذا ما فتح باب السجن دخلوا . وكثيراً ما كانوا يقضون معه النهار بأكمله . وكان هو ينظم فى أوقات الفراغ ؛ فنظم أمثال أيسوب ، ونشيداً لأبولون . ولم يكن قد نظم الشعر من قبل

(١) أفلاطون « احتجاج سقراط على أهل أثينا » .

وإنما نظم امتثالا لصوت طالما سمعه فى المنام[١] . وائتمر تلاميذه ، فهيأوا له أسباب الفرار ، ووفروا له وسائل العيش فى تساليا . وكان الفرار مستطاعا ، وكان العرف يعذر الفار فى مثل هذه الحال . ولكنه أبى أن يهرب كالعبيد ، وأن يخرج على قوانين بلاده ، والقوانين سياج الدولة ، فى ظلها ينشأ الأفراد ويحيون . فلئن كان الأثينيون ظلموه ، فبأى حق يستهين هو بالقوانين ويظلمها ؟ ثم كيف يهرب وهو لم يغادر أثينا قط إلا للحرب دونها ، وهو أينما يذهب سيثابر على خطته من الوعظ والتأنيب ، وإلا ضاع لديه كل معنى للحياة ، وأغضب الإله . فهل يكون الأجانب أوسع صدراً من مواطنيه ؟[٢] .

هـ — ولما عادت المركب وحل الأجل ، بكر التلاميذ (ما خلا أفلاطون ، فقد كان مريضا) وجاء بعض الفيثاغوريين ، فأدخلوا عليه ، فوجدوا زوجته جالسة بجانبه تحمل ابنهما الصغير . فلما وقع نظرها عليهم أخذت تنتحب وتندب ، فأمر أن تصرف إلى المنزل فأخذها بعض الخدم وهى تصيح وتضرب صدرها[٣] . وجلس إليه مريدوه ، وكان هو سعيداً ، وكان شىء من هذه السعادة ينتقل إلى نفوسهم ، فيتحدثون معه على عادتهم ويضحكون ، ثم يفكرون فى موته فيبكون ، ثم يستأنفون الحديث ، وهكذا[٤] . وكان معظم حديثهم فى خلود النفس . حتى إذا ماتقدم النهار قام فاستحم ليكفى النساء مؤونة إحمام جثة هامدة . فلما رجع أدخل عليه قريباته ومعهن أولاده الثلاثة ، فكلمهم ثم صرفهم . ولما آذنت الشمس بالمغيب دخل السجان وأبلغه دنو الساعة وأثنى على خلقه وبكى — وكان الغروب ميعاد الإعدام عندهم . فأمر سقراط بالسم ، فأحضر له مسحوقا فى كأس ، فتناولها بثبات ، ودعا الآلهة أن يوفقوه فى هذا الرحيل من العالم الفانى إلى العالم الباقى ، وشرب الكأس حتى آخرها دون تردد ولا اشمئزاز . وأجهش التلاميذ بالبكاء فانتهرهم ، وأخذ يتمشى ، حتى إذا ما أحس بثقل رجليه استلق على ظهره كما أوصاه صاحب السم . وأخذت البرودة تغشى جسمه من أسفل إلى أعلا ، فيفقد الإحساس شيئا فشيئا ، حتى بلغت القلب فاعترته رجفة فأطبق أقريطون فمه وعينيه[٥] .

---

(١) أفلاطون : « فيدون » ص ٥٨ — ٦١ .
(٢) أفلاطون : « أقريطون » .
(٣) أفلاطون : « فيدون » ص ٦٠ .
(٤) أفلاطون : « فيدون » ص ٥٨ (١) — ٥٩ .
(٥) « فيدون » ص ١١٦ — ١١٨ .

الفصل الثالث

صغار السقراطيين

٢٩ – ثلاث مدارس :

١ – من أصحاب سقراط جماعة علّموا فى حياته أو بعد مماته ، وكتبوا « مصنفات سقراطية » أجروا فيها على لسانه تأويلهم الشخصى لفكره ، مع ادعائهم جميعاً صدورهم عنه . أشهرهم ثلاثة : أقليدس مؤسس المدرسة الميغارية — وانتستانس مؤسس المدرسة الكلبية — وارستبوس مؤسس المدرسة القورينائية . ظلت مدارسهم قائمة زمناً طويلا ، ومع ذلك لم يصلنا من كتبهم الكثيرة سوى بعض الشذرات ، وندرت الأخبار الصادقة عنهم حتى ليتعذر تصور أشخاصهم ورواية آرائهم بشىء من الدقة والتفصيل . وقد اصطلح على تسميتهم بصغار السقراطيين أو أنصاف السقراطيين ، على تقدير أن أفلاطون هو السقراطى الكبير والسقراطى الخالص . ويعترض البعض على هذه التسمية فيقول : أما أن أفلاطون أعلاهم قدراً ، فهذا حكم قائم على أن كتبه قد وصلت إلينا وضاعت كتبهم ؛ وأما أنه السقراطى الحقيقى ، فمن أين لنا أن تعاليم سقراط هى التى ذكرها أفلاطون ؟ ونحن لا نرى بأساً بهذه التسمية ما دام الحظ قد خانهم إلى هذا الحد ، وأوصد دوننا كل سبيل لانصافهم إن كانوا يستحقون الإنصاف . وأغلب الظن أنهم لا يستحقون ، فإن ما بقى لنا من أقوالهم وأخبارهم يدل على أنهم مارسوا النقد السلبى المعروف عن السوفسطائيين ، فى حين أن أفلاطون وحده أقام مذهباً إيجابياً : فهو كبير وهم صغار . ثم إن الصورة التى بقيت للإنسانية عن سقراط هى تلك التى رسمها أفلاطون : فبالقياس إليها وبالإضافة إلى حالة علمنا بهم ، يكون أفلاطون السقراطى الكلى ، ويكونون هم أنصاف سقراطيين .

٣٠ – أقليدس الميغارى (؟)

١ – عاد أقليدس إلى وطنه ميغارى وأنشأ بها مدرسة اشتهرت بالجدل . ولحق به بعض الإخوان ، منهم أفلاطون . كان أقليدس قد تلقى فى أول أمره المذهب الإيلى بما فيه من جدل عند بارمنيدس وزينون . ثم عرف الحركة السوفسطائية ، فجاء مذهبه مزيجاً من

الإيلية والسقراطية ، مع ميل كبير إلى السفسطة . جمع بين الوجود البرمنيدى والخير السقراطى مطلب الإرادة وقاعدة الأخلاق . فقال إن الوجود واحد ، والخير واحد كذلك ؛ وما ليس خيراً فلا وجود له ؛ أو — على حد تعبير أرسطو — الوجود والخير متساوقان ، فالوجود خير والخير وجود . ولكن الخير يسمى بأسماء كثيرة ، فيقال له الله أو العناية أو العقل . ويبدو الوجود فى ماهيات مختلفة هى مظاهر الوحدة الأصلية ، وليس لها وجود إلا فى الفكر . أما إذا اعتبرناها حقيقية امتنع كل قول وكل حكم ، لأن وضعها فى الحقيقة يجعلها منفصلة متمايزة ثابتة ، فكيف تحمل واحدة على أخرى ؟ كذلك تمتنع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها . فالحكم لغو ، والحركة وهم ، والماهيات واحدة وإن تعددت الأسماء . — فأقليدس إيلى عالج مذهب بارمنيدس بما أخذ عن سقراط من أقوال فى المعنى الكلى والماهية والحكم والخير . وهو إيلى كذلك فى منهجه ، إذ يقال أنه كان يقلد زينون فيعتمد على برهان الخلف ، وهو برهان يهدم النتيجة ببيان ما يترتب عليها من محالات ، دون التعرض للمقدمات . والجدل السقراطى قائم على الاستقراء بالأمثلة ومهاجمة مقدمات الخصم .

٣١ – انتستانس الأثينى (٤٤٤ – ٣٦٨)

ا — ولد انتستانس فى أثينا . وتتلمذ لغورغياس فنشأ على السفسطة . ثم عرف سقراط ولزمه . وبعد وفاة سقراط أخذ يعلم . وكان يجتمع بتلاميذه فى مكان اسمه « الكلب السريع » فأطلق عليهم اسم الكلبيين . ولعل هذا الاسم لحقهم بالأكثر لسماجتهم وغرابة أطوارهم : فقد كان انتستانس معجباً بتواضع سقراط وبساطة معيشته وحرية قوله ، فأسرف فى محاكاته ، وأسرف تلاميذه .

ب — وإذا أخذنا بشهادة أفلاطون وأرسطو ، لم نضف إليه مقدرة فلسفية خاصة . فقد وصفه الأول « بالشيخ البليد العقل » ووصمه الثانى بأنه « رجل فظ أحمق » . تكلم فى الماهية فأنكر أن تكون كلية وقال « إنى أرى فرساً ، ولا أرى الفرسية » : فالماهية عنده فردية ، يعبر عنها بلفظ مفرد ، لا بحد مركب من لفظين أو أكثر . وعلى ذلك يستحيل الحكم والجدل والخطأ : أما الحكم ، فلأنه يستحيل تصور شىء إلا بتصور هذا الشىء نفسه ، ويستحيل التكلم عنه إلا بذكر اسمه ، فإن الماهية إما أن تكون بسيطة ، فلا تحد بل تشبه بشىء آخر ؛ وإما أن تكون مركبة ، فتذكر عناصرها ، والعناصر لا تحد ، بل تشبه بغيرها ، وفى كلا الحالين تعرف الماهية باسمها أو باسم ماهية تشبهها . وكان يقول

بهذا المعنى « بداية كل تعليم دراسة الأسماء » . فليست تضاف الماهيات بعضها إلى بعض ، ولكنها تبقى منفصلة لتباينها ، مثل مباينة « الإنسان » و « الطيب » : فكل ما يصح أن يقال هو الإنسان إنسان ، والطيب طيب . وأما الجدل فمستحيل لأن المتناظرين إما أن يتعقلا شيئاً واحداً فهما متفقان ، وإما أن يتعقلا أشياء مختلفة فلا معنى للمناظرة . وأما استحالة الخطأ فلأن المفهوم من الخطأ أنه تصور ما ليس موجوداً ، ويستحيل أن نتصور غير الموجود .

حـ — هذا الرأى فى التصور والحكم يستتبع ازدراء العلم ، من حيث إن العلم مجموعة معان وأحكام . وكان انتستانس يزدرى العلوم بالفعل ، ويعتبرها غير مفيدة للسيرة ، فقصر كلامه على الفضيلة ، وهى عنده الشىء الوحيد الضرورى للحياة . وكان يحمل على اللذة وأتباعها ويقول « إنى أوثر أن أبتلى بالجنون على أن أشعر باللذة » . وبالطبع لم يستخدم فى تعليم الفضيلة المنهج الاستدلالى الذى نقده ، بل كان يورد الأمثال ، ويذكر الأبطال ، ويصوغ الحكم ، فيبرز الفضيلة فى صورة حية ، ويحث عليها بإثارة المحاكاة لا بالبرهان . وكان يقول إن الفضيلة فى الأفعال ، والأفعال لا تعلم ، ولكنها تكتسب بالمران . فليست الكلبية إذن مذهباً فلسفياً وإنما هى سيرة وحياة .

٣٢ — ارستبوس القورينائى (٤٣٥ — ٣٦٦)

ا — نشأ أرستبوس فى قورينا[١] ثم رحل إلى أثينا ، وانضم إلى السوفسطائيين ، إلى أن اتصل بسقراط فكان واحداً من تلاميذه المواظبين . وبعد ممات المعلم سافر إلى جهات مختلفة . وقضى مدة طويلة فى بلاط سراقوصة ، والتقى هناك بأفلاطون ، ولكنه أصاب من النجاح أكثر مما أصاب صاحبه ، لما كان يظهره من الخنوع والملق استبقاء للنعمة . وفى أواخر حياته عاد إلى قورينا وعلم فيها .

ب — ويستدل مما عرف عن مدرسته أنه كان حسياً تصورياً مثل بروتاغوراس ، يقول إنا لا ندرك سوى تصوراتنا ، ولا نبلغ إلى الأشياء التى تسبب الإحساسات ، بل لا ندرى إن كانت إحساساتنا تشبه إحساسات غيرنا من الناس ، لأن الإحساس شخصى ونحن منعزلون عن الخارج كأننا فى مدينة محصورة ، ولا يشترك الناس فى غير الألفاظ التى يسمون بها إحساساتهم ، واللفظ الواحد يدل على شعور مختلف عند كل منهم . وإذن فلا حكم

---

(١) هى الآن قرية صغيرة تدعى قرنة فى بلاد برقة (طرابلس الغرب) .

ولا علم . وكان ارستبوس هو أيضاً يزدرى العلم النظرى كالكلبيين ، أما الأخلاق فقائمة على هذا الأساس التصورى ، أى على الشعور باللذة والألم . وهـذا الشعور حركة نفسية ، فإن كانت الحركة خفيفة كان الشعور لذيذاً ، وإن كانت عنيفة كان مؤلماً . فاللذة هى الخير الأعظم ، وهى مقياس القيم جميعاً : هذا هو صوت الطبيعة ، فلا خجل ولا حياء . وما القيود والحدود إلا من وضع العرف . إذن فالسعادة فى اللذة ، وفى اللذة الحاضرة ، لـكن من غير تعلق بها ، لأن التعلق مصدر قلق وألم ؛ ومن غير تفكير فى المستقبل ، لأن المستقبل غيب والتفكير فيه مصدر قلق وألم كذلك . فالحرية الحقة والسعادة الصحيحة فى التخلص من الشهوة باللذة التى ترضيها ، أو بالتخلص من الحياة متى لم يعد منها نفع .

الباب الثالث

أفلاطون

(٤٢٧ — ٣٤٧ قبل الميلاد)

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٣٣ — حياته :

ا — ولد أفلاطون فى أثينا أو فى إچينا (الجزيرة الواقعة قبالة أثينا) فى أسرة عريقة الحسب ، كان لبعض أفرادها المقام الأول فى الحزب الارستقراطى ، وشأن كبير فى السياسة الأثينية . تثقف كأحسن ما يتثقف أبنـاء طبقته ، وقرأ شعراء اليونان ، وعلى الخصوص هوميروس ، ونظم الشعر التمثيلى . ثم أقبل على العلوم وأظهر ميلا خاصاً للرياضيات . ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس ، واطلع على كتب الفلاسفة ، وكانت متداولة فى الأوساط العملية . وفى سن العشرين تعرف إلى سقراط ، ذهب به إليه شقيقاه الأكبران أديمنت وأغلوقون (وهما محدثا سقراط فى «الجمهورية») وبعض أقربائه . وكان هؤلاء يختلفون إلى سقراط وإلى السوفسطائيين ورائدهم الاستطلاع واللهو بالجدل . ولـكن أفلاطون أعجب بفضل سقراط فلزمه . وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نفر من أهله وأصدقائه ، وقد اغتصبوا الحـكم بمساعدة أسبرطة ، أن يقلدوه «أعمالا تناسبه» فآثر الانتظار . وطغى الارستقراطيون وبغوا ، وامعنوا فى خصومهم نفياً وتقتيلا ، وصادروا ممتلـكاتهم ، ثم انقسموا على أنفسهم ، فملأوا المدينة فساداً ، وملأوا قلبه غماً . ولـما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية ، أنصفت بعض الشىء ، فأحس رغبة فى السياسة ، يبغى المعاونة على تأييد العـدالة وتوفير السعادة ، ولـكن الديمقراطية أعدمت سقراط ، فيئس أفلاطون من السياسة ، وأيقن أن الحـكومة

العادلة لا ترتجل ارتجالا ، وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم (١) . فقضى حياته يفكر فى السياسة ، ويعهد لها بالفلسفة ، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها .

ب — وداخله من الحزن والسخط لممات معلمه ما دفعه إلى مغادرة أثينا ، فقصد إلى ميغارى حيث كان بعض أخوانه قد سبقوه والتفوا حول إقليدس أكبرهم سناً . مكث هناك نحو ثلاث سنين . ثم سافر إلى مصر (وهو يذكرها فى غير ما موضع من كتبه ولا سيما « الجمهورية » و « القوانين » ذكر من عرفها معرفة شخصية) ، وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا لزيارة عالمها الرياضى تيودوروس ومدرسته . وعاد إلى مصر ، فقضى زمناً فى عين شمس ، واتصل بمدرستها الكهنوتية ، وأخذ بنصيب من علم الفلك ؛ ولا بد أن يكون استفاد أيضاً بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد ، فإن فى مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك . ونشبت بين أسبرطة وأثينا الحرب المعروفة بحرب قورنثية سنة ٣٩٥ ، وحالف نفريتس ملك مصر السفلى اسبرطة ، فاضطر أفلاطون إلى مغادرة مصر . وأقام فى بلده طول الحرب أى إلى سنة ٣٨٨ متوفراً على الدرس ، ناشراً من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين . ولما انتهت الحرب رحل إلى جنوبى إيطاليا ، يقصد إلى الوقوف على المذهب الفيثاغورى فى منبته ، وكان قد شغف به . فنزل ترنتا ، وزار رئيس جمهوريتها القائد ارخيتاس ، وكان فيثاغورياً مذكوراً ، وتوثقت بينهما روابط الصداقة . وفيما هو هناك سمع بذكره ديونيسيوس ملك سراقوصة ، وكان مثقفاً ينظم القصائد والقصص التمثيلية ، فاستقدمه إليه ، فعبر أفلاطون البحر إلى صقلية ، ودخل سراقوصة ، فقابله الملك بالحفاوة . ولكنه لم يلبث أن غضب عليه ، فإن أفلاطون استمال ديون صهر الملك ، ولم يكن هذا يطمئن إليه ، بل لم يكن يطمئن إلى أحد ؛ وقد يكون الفيلسوف أفصح عن بعض أرائه الإصلاحية وأنكر الفساد المتفشى فى البلاط ، فأمر به الملك فاعتقل ووضع فى سفينة أسبرطية أقلع ربانها إلى جزيرة أجينا ، وكانت حينذاك حليفة لاسبرطة ضد أثينا ، فعرض فى سوق الرقيق ، فافتداه رجل من قورينا كان عرفه فى تلك المدينة .

حـ — ورجع إلى أثينا . وأنشأ سنة ٣٨٧ مدرسة على أبواب المدينة ، فى أبنية تطل على بستان أكاديموس ، فسميت لذلك بالأكاديمية . أنشأها جمعية دينية علمية ، وكرسها لإلهات الشعر ، وأقام فيها معبداً ، ونزل لها عن الأبنية ومحتوياتها . وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة ، ماخلا فترتين قصيرتين سافر فيهما إلى سراقوصة : الواحدة سنة ٣٦٧ ، والأخرى

(١) الرسالة السابعة فى مجوعة رسائله ص ٣٢٤ — ٣٢٦ .

سنة ٣٦١ ، كان حظه فيهما مع ديونيسيوس الثانى مثل حظه مع أبيه المتوفى . ولم تصلنا أخبار مفصلة عن الأكاديمية ؛ ولكنا نعلم أن مستمعيه كانوا خليطاً من الأثينيين ويونان الجزر وتراقية وآسيا الصغرى ، بينهم بضع نساء . ونستطيع أن نقول إن الحركة العلمية فيها كانت شديدة ، وإن دروس المعلم كان يتخللها ويعقبها مناقشات تتعارض فيها الآراء وتتمحص ، على النحو الذى نشاهده فى المحاورات المكتوبة . وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة ؛ وكان إلى جانب أفلاطون وتحت رياسته عدد من العلماء كل منهم مختص بمادة ؛ فكانوا يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم ، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلى من هوميروس إلى سقراط . وتوفى أفلاطون فى أثناء حرب فيلبوس المقدونى على أثينا ، فلم يشهد ما أصاب وطنه من انحطاط لم تقم له من بعده قائمة .

٣٤ — مصنفاته

ا — لم يحدث لكتب أفلاطون مثل ما حدث لكتب الفلاسفة القدماء وأقرانه تلاميذ سقراط ، فإن كتبه حفظت لنا كلها ، بل وصل إلينا كتب عدة نسبت إليه من عهد بعيد مع شىء من الشك ، فقطع النقد الحديث بأنها منحولة ، وضعها بعض أصحابه أو بعض مقلديه . وليست كتبه مؤرخة ، ولا موضوعة وضعاً تعليمياً ، ولكنها محاورات كما قلنا ، كان يقيد فيها آراءه كلما عرضت . فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار ، أو موضوعه ، فقاربوا بين ما كتب فى أزمنة مختلفة ، وباعدوا بين ما وضع فى دور واحد : نسبوا إليه ستة وثلاثين مصنفاً ، منها محاورات ومنها رسائل ، وقسموها إلى تسعة أقسام سميت رابوعات لاحتواء كل قسم على أربعة مصنفات . أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبوها بحسب صدورها ليمكن تتبع فكر الفيلسوف فى تطوره . فاستخدموا طرائق «النقد الباطن» وأنعموا النظر فى خصائص كل مصنف من حيث اللغة مفرداتها وتراكيبها ، ومن حيث الأسلوب الأدبى والفلسفى ؛ فقسموها إلى طوائف ثلاث تبعاً لتقاربها فى هذه الخصائص ، ثم عينوا مكانها بعضها من بعض بالقياس إلى أسلوب « القوانين »[1] لما هو معلوم من أن هذا الكتاب آخر ما كتب أفلاطون ، فوضعوا فى دور الشيخوخة المحاورات التى تشابهه ، وفى دور الشباب المحاورات المعدومة فيها هذه المشابهة ، وفى دور الكهولة

(١) « النواميس » فى الكتب العربية .

المحاورات التى تلتقى فيها خصائص الطائفتين ؛ فكان لهم ترتيب راجح فقط ؛ ولا يزال التقديم والتأخير موضع أخذ ورد .

ب — أما مصنفات الشباب ، فتسمى بالسقراطية لأن منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه ، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطى . فمن الناحية الأولى نجد « احتجاج سقراط » أو دفاعه أمام المحكمة . و « أقريطون » يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار ، وما كان من جواب سقراط ؛ ثم «أوطيفرون» يصف فيها موقف سقراط من الدين بإزاء هذا المتنبى المشهور الممثل لرأى الجمهور . — ومن الناحية الثانية نجد « هيبياس الأصغر » وهى بحث فى علاقة العلم بالعمل ، وفى أن الذى يأتى الشر عمداً هل هو أحسن أو أردأ من الذى يأتيه عن غير عمد ؛ و « والقبيادس » وفيها فكرتان أساسيتان : الواحدة أن ما هو عدل فهو نافع ، فلا تنافٍ بين العدالة والمنفعة ، والأخرى أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم ، بل معرفة النفس ، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهى هو العقل . و « هيبياس الأكبر » فى الجمال ما هو ؛ ويظن أن الأكبر والأصغر يدلان على الأطول والأقصر . و « خرميدس » فى الفضيلة ، ولها ثلاثة حدود : الأول أنها الاعتدال فى العمل ، والثانى أنها عمل ما هو خاص بالإنسان بما هو إنسان ، والثالث أنها علم الخير والشر . و « لاخيس » فى تعريف الشجاعة . و « ليسيز » فى الصداقة . و « بروتاغوراس » فى السوفسطائى ما هو ، وما الفائدة من تعليمه ، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة ، وهل الفضيلة وحدة أم كثرة ، وفى أن من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر ، إذ ما من أحد يريد الشر لنفسه . و « أيون » فى الشعر وشرح الإلياذة . و « غورغياس » فى نقد بيان السوفسطائيين ، وفى أن الفن شىء خطر من حيث أنه يقدم الحجج للشهوة دون البحث فى الخير والشر ، وفى أصول الأخلاق . والمقالة الأولى من « الجمهورية » فى العدالة ، هل هى وضعية أم طبيعية ؛ ويصح أن يترجم عنوان الكتاب (« بوليتيا ») بالدستور ، ولكن شيشرون قال ReS Publica فشاع هذا اللفظ من بعده ، وقال الإسلاميون الجمهورية ، وقالوا السياسة المدنية ؛ فلا ينبغى أن يؤخذ اللفظ الأول على مفهومه عندنا الآن . — وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإجمال ، أو حول فضيلة على الخصوص . وهى نقدية تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها ، وهى استقرائية تستعرض عدداً من الجزئيات لتستخلص منها معنى كلياً . وكثير منها لا ينتهى إلى نتيجة حاسمة ، وإنما ينتهى بعضها إلى

الشك ، وينتهى البعض الآخر إلى حل قلق مؤقت . فهى بكل هاته الصفات قريبة من عهد سقراط .

ح — وأما محاورات الكهولة فقد كتبها بعد أوبته من سفرته الأولى إلى إيطاليا الجنوبية وإنشائه الأكاديمية ، فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها . وهى تنقسم إلى طائفتين : تشمل الطائفة الأولى : «منكسينوس» يبسط فيها رأيه فى البيان بعد أن نقد فى «غورغياس» رأى السوفسطائية فيه . و «مينون» يحاول فيها أن يحد الفضيلة ، فيعرض نظريته المشهورة فى أن العلم ذكر معارف مكتسبة فى حياة سماوية سابقة على الحياة الأرضية . و« أوتيديموس» يحمل فيها على السوفسطائية ، ويبين أنه يمتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية . و « أقراطيلوس » يفحص فيها عن أصل اللغة ، هل نشأت من محض الإصطلاح ، أم من محاكاة الأشياء وأفعالها . وفى « المأدبة » (أو سمبوسيون ، أوالنادى عند الإسلاميين) يدرس الحب ، ويشرح مذهبه فى الحب الفلسفى . وفى « فيدون » (أوفاذن عندالإسلاميين) يصور المثل الأعلى للفيلسوف ، ويدلل على خلود النفس ويقص موت سقراط . — وتشمل الطائفة الثانية الباقى من « الجمهورية » (تسع مقالات) يراجع فيه الآراء المكتسبة ويستكملها ، ويرسم المدنية المثلى ؛ والراجح أن هذه المقالات كتبت فى أوقات متباعدة على بضع سنين لطولها وأهميتها . و«فيدروس» يعود فيها إلى موضوع المأدبة وغورغياس وفيدون والجمهورية فيمحص آراءه ويهذبها ، ويشبه أن تكون هذه المحاورة إعلاناً عن الأكاديمية وبرنامجاً لها . و « بارمنيدس » يراجع فيها نظريته فى « المُثُل » ثم ينقد المذهب الإيلى نقداً طويلا دقيقاً . و « تيتياتوس » يحد فيها العلم ، ويعلل الخطأ ، ويشرح الحكم فى حالتى الصدق والكذب . وهو فى هذه الفترة مهتم اهتماماً خاصا بمسائل المنطق والميتافيزيقا ، ومصنفاته جافة بالقياس إلى التى سبقتها .

ى — وتمتاز محاورات الشيخوخة كذلك بالجفاف والجدل الدقيق . فى «السوفسطائى» (سوفسطوس) يحاول أن يجد حداً لهذا المخلوق العجيب ، ثم يتكلم فى الفن وتقسيمه ، وفى تصنيف المعانى إلى أنواع وأجناس ، ويعود إلى مسألة الخطأ والحكم ، ويحلل معنى الوجود واللاوجود : وفى « السياسى » (بوليطيقوس أو المدبر ، أو مدبر المدينة عند الإسلاميين) يسأل ما هو ، ويعود إلى مسائل « الجمهورية » مع شىء من الاعتدال . وفى « فيلابوس » ينظر فى منهج البحث العلمى ، وفى الفن وشرائطه ، وفى اللذة والأخلاق . وفى « تيماوس » يصور تكوين العالم ، فيذكر الصانع والطبيعة إجمالا وتفصيلا . وفى «أقريتياس»

يقصد إلى أن يصور المثل الأعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه أثينا فى زمن متقدم جداً ، ولكنه يترك الحوار ناقصا . وفى « القوانين » تشريع دينى ومدنى وجنائى فى اثنتى عشرة مقالة ؛ وهذا الكتاب هو الوحيد الذى خلا من شخص سقراط . — وقد جمعت له أيضا رسائل خاصة . أما كتاب « التقسيمات » الذى يذكره له أرسطو ، فلم يصل إلينا ، والراجح أنه كان فهرسا مدرسيا . وأما حوارا « الفيلسوف » و « هرموقراطس » فالراجح كذلك أن أفلاطون لم يكتبهما بعد أن أعلن عنهما .

٣٥ — منهجه :

ا — المحاورة الأفلاطونية نوع خاص من أنواع الكتابة ، نجد فيها فنوناً ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة ، هى الدراما والمناقشة والشرح المرسل . أما أنها دراما ، فإن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف ، ويعرض فيها أصنافاً من الأشخاص ، يصورهم أدق تصوير ، ويدمجهم فى حوادث تستحث اهتمام القارئ وتستبقى انتباهه إلى النهاية . ولا تخلو محاورة ، مهما كانت الدراما فيها ضعيفة ، من النكتة والهجو . وأهم الأشخاص سقراط يظهر فى جميع أدوار حياته ، ويظهر حوله بحسب المناسبات السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء والشبان الموسرون والسياسيون ، مما يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره تعكسه فى جميع جهاته . — وأما المناقشة فهى نسيج المحاورة ؛ هى بحث فى مسألة ومحاولة لحلها بتمحيص ما يقال فيها . يسأل سقراط محدثيه رأيهم ، فيناقشه ، فيتحولون إلى غيره ، فيناقشه أيضاً ، وهكذا . وقد لا ينتهى الحديث إلى نتيجة ، ولكنه على كل حال طلب للحقيقة ، بخلاف الجدل عند السوفسطائيين ، فإنه عبارة عن معارضة قولين لأجل المعارضة ، ومناظرة خصمين كل منهما مصمم على موقفه . — والشرح المتصل على نوعين فى مؤلفات الدور الأول والثانى : هما الخطاب والقصة : الخطاب يؤيد قضية ، ويصدر فى الغالب عن محدثى سقراط ، يقلد به أفلاطون طريقة المتكلم ويغلو فى التقليد ليهزأ منه ، والمتكلم سوفسطائى أو شاعر أو خطيب . غير أن أفلاطون استعمل الخطاب للتعبير عن فكره هو فى محاورات الكهولة والشيخوخة ، مثل فيدون والجمهورية والقوانين . وكانت القصة أولا حلية يزين بها أفلاطون كلام السوفسطائى أو الخطيب ، ثم وردت منذ الدور الأول على لسان سقراط ، يسردها لا مندمجة فى خطاب بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة . ونحن نعلم أن القصة أول أسلوب اتخذه العلم عند قدماء الشعراء واللاهوتيين ؛ فاصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز ما لا ينال بالبرهان ،

وليمثل الغيبيات على وجه الاحتمال . فهو تارة يروى تاريخ النفس قبل اتصالها بالبدن ، أو بعد مفارقته ، ويصف عالم الأرواح ويرسم خريطته على طريقة هوميروس فى الأوذيسية ؛ وطوراً يصور ما كانت عليه الإنسانية الأولى من حياة سعيدة قبل ظهور المجتمع السياسى ؛ ومرة يقص تاريخ الأرض ويذكر قارة أتلنتيدا وأهلها ، وأخرى يسرد كيفية تكوين العالم إلى غير ذلك[١].

ب — أما منهجه فى الفلسفة ، فهو التوفيق والتنسيق : لم يرَ فى تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين ، وإنما وجد أنها حقائق جزئية ، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها فى كل مؤتلف الأجزاء . وطريقة التوفيق حصر كل وجهة فى دائرة ، وإخضاع المحسوس للمعقول ، والحادث للضرورى . فنحن نجد عنده تغير هرقليطس ، ووجود بارمنيدس ، ورياضيات الفيثاغوريين ، وعقيدتهم فى النفس ، وجواهر ديموقريطس ، وعناصر انبادوقليس ، وعقل انكساغوراس ، فضلا عن مذهب سقراط . وسندل على هذه الظاهرة كلما صادفناها . وثمة ظاهرة أخرى ، هى العمل على تحويل المعتقدات الأرفية إلى آراء فلسفية ، أى وضعها فى صيغة عقلية ودعمها بالدليل . فهو لم يزدر شيئاً من تراث الماضى ، وأراد أن ينتفع بكل شىء ، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص وزاد فيه ، فتوسع وتعمق إلى حد لم يسبق إليه .

(١) انظر مثلا : غورغياس ص ٥٢٣ — الجمهورية م ١٠ ص ٦١٤ — فيدروس ص ٢٤٧ — فيدون ص ١٠٧ — أقريتياس بأكملها — تيماوس ص ٢١ — ٢٥ و ٢٨ وما بعدها .

الفصل الثانى

المعرفة

٣٦ - الجدل الصاعد :

ا — لم يكن ايثار أفلاطون للحوار عبثاً أو إرضاءً لنزوعه الأول إلى القصص التمثيلى ، ولكن معاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط تأثر بالجدل ، واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحلتيه هو الطريق الوحيد للبحث فى الفلسفة ، فاصطنع الجدل بل تحدى السوفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التى تولد العلم . وهى مناقشة بين اثنين أو أكثر ، أو مناقشة النفس لنفسها . بل ذهب إلى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذى ليس بعده مناقشة ، وحدّ الجدل بأنه المنهج الذى به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً حسياً بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان[١] وبأنه العلم الكلى بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة ، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها ، وإلى المحسوسات يفسرها . فالجدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس[٢] ، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا جميعاً .

ب — وأفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها ، وأفاض فيها من جميع جهاتها . وجد نفسه بين رأيين متعارضين : رأى بروتاغوراس وأقراطيلوس وأمثالها من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس ، ويزعمونها جزئية متغيرة مثله — ورأى سقراط الذى يضع المعرفة الحقة فى العقل ، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية ، فاستقصى أنواع المعرفة ، فكانت أربعة : الأول الإحساس ، وهو إدراك عوارض الأجسام ، أو أشباحها فى اليقظة وصورها فى المنام . الثانى الظن ، وهو الحكم على المحسوسات بما هى كذلك . والثالث الاستدلال ، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات . والرابع التعقل ، وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة . وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض ،

(١) الجمهورية ص ٥١١ (ب) .
(٢) الجمهورية ص ٥٣٣ (حـ) .

تتأدى النفس من الواحد إلى الذى يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير[١] . وإليك البيان :

ح — الإحساس أول مراحل المعرفة . ويدعى الهرقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه ، وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً ، ليس لها جوهر تتقوم به ولا قوة تصدر عنها . ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون ، لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الأشياء ، ولصح قول بروتاغوراس أن الإنسان مقياس الأشياء ، وأن مايظهر لكل فرد فهو عنده على مايظهر ، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء ، المتناقض منها والمتضاد ، وامتنع القول أن شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق ، ليس فقط فى النظريات ، بل فى السياسة والأخلاق والصناعات أيضاً ، فيستحيل العلم والعمل ؛ ولكنهما ممكنان ، فالقول مردود . وهو مردود كذلك من جهة أنه ينكر الفكر كقوة خاصة ، والواقع أن الذاكرة والشعور بالتبعة ينقضان هذه الدعوى ، من حيث أن الذكر يعنى دوام الشخص الذى يذكر . ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركبها معاً فى الإدراك الظاهرى ، فتعلم أن هذا الأصفر حلو ، بينما الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعاً خاصاً وتفوته موضوعات سائر الحواس . وليس يكفى لفهم اللغة مثلاً رؤية ألفاظها أو سماعها ، وإنما الإحساس ينبه قوة فى النفس لولاها ما كان فهم أبداً . ومع اشتراك العالم والجاهل فى الإحساس ، فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه ، ويؤيد المستقبل توقعه ، مما يدل على وجود قوة تعلم ، وقوانين ثابتة للأشياء . وهذه القوة تضاهى الإحساسات بعضها ببعض ، وتصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس بالمرة ، فتقول عن صوت أو لون مثلا إنه عين نفسه وغير الآخر ، وإنه واحد ، وإنهما اثنان ، وإنهما متباينان : جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب ؛ والمضاهاة وإدراك العلاقة فعلان متمايزان من الإحساس . فليس العلم الإحساس ، ولكنه حكم النفس على الإحساس ؛ وبهذا الحكم يمتاز الإنسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما بالإحساس[٢] .

ء — ولكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه . فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هى كذلك ، كان الحكم « ظناً » أى معرفة غير مربوطة بالعلة ، فلا يعلّم للغير ، لأن التعليم تبيان الأمور بعللها ؛ ولا يبقى ثابتاً ، بل يتغير بتغير موضوعه فى عوارضه

---

(١) الجمهورية م ٦ ص ٥١٠ — ٥١١ .

(٢) تيتياتوس ص ١٥٢ و ١٦٠ — ١٦٥ و ١٨٤ — ١٨٦ .

وعلاقاته : أنظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العملية والعلوم الطبيعية ، تجدها جميعاً متغيرة نسبية لتعلقها بالمادة ، لا تتناولها المعرفة إلا فى حالات وظروف مختلفة . فليس الظن العلم الذى تتوق إليه النفس ، إذ أنه قد يكون صادقاً ، وقد يكون كاذباً ، والعلم صادق بالضرورة . والظن الصادق نفسه متمايز من العلم لتمايز موضوعهما ، فإن موضوع الظن الوجود المتغير ، وموضوع العلم الماهية الدائمة ؛ ثم إن العلم قائم على البرهان ، والظن تخمين ، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلى ، والظن بالإجمال قلق فى النفس يدفعها إلى طلب العلم[١] .

هـ — وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى : فإن هذه العلوم ، ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها ، إلا أن لها موضوعات متمايزة من المحسوسات ، ولها مناهج خاصة : فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر ، ولكنه العلم الذى يفحص عن الأعداد أنفسها بصرف النظر عن المعدودات . وليست الهندسة مسح الأرض ، ولكنها النظر فى الأشكال أنفسها . ويختلف الفلك عن رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة ، بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات غير منتظمة[٢] . ويفترق العالم الذى يكشف النسب العددية المقومة للألحان ، عن الموسيقى الذى يضبط النغم بالتجربة . فهذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية ، ونسباً وقوانين تتكرر فى الجزئيات . لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة فى هذه الدرجة من المعرفة لكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبيه المعانى الكلية المقابلة لها والتى هى موضوعه ؛ ثم يستغنى عن كل صورة حسية ، ويتأمل المعانى خالصة . وهو يستغنى عن التجربة كذلك فى استدلاله ، ويستخدم المنهج الفرضى الذى يضع المقدمات وضعا ، ويستخرج النتائج : مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس أو الفلكى فيقول فى نفسه : « أفرض أن حلها بالإيجاب ، وأنظر ما يلزم من نتائج » أو : « أفرض أن حلها بالسلب وأنظر مايخرج لى » . فإذا وجد أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض ما ، انتقل إلى نقيض هذا الفرض وأخذ به . ولكن يلاحظ على هذا المنهج

---

(١) مينون بأكملها ، وبالأخص ص ٩٧ ، ٩٨ . تيتياتوس ١٨٧ وما بعدها . الجمهورية نهاية المقالة الخامسة . تيماوس ص ٥١ .

(٢) « كان غرض الفلكيين بيان ما يظهر للراصد من الحركات السماوية بأشكال هندسية بحيث يمكنهم حساب تلك الحركات وإن كانت تلك الأشكال غير مطابقة لحقيقة الأمور » : نلينو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ٢٣ — ٣١ . انظر أيضاً : P. Duhem ; Le système du monde, I . p. 103

أمران : الأول أنه قد يبين كذب فرض ما ولا يبين صدق الفرض الذى يقف عنده ، إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة ؛ والثانى أنه يرغم العقل على قبول النتيجة ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف ، ولا يُستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم . ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفى أنفسها ، لأنها تضع مبادئها وضعا ، ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادىء عليا ؛ ويمتنع أن يقوم علم كامل حيث لاتوجد مبادىء يقينية . فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم : هى أرقى من الظن ، لأنها كلية تستخدم فى الفنون والصناعات والعلوم ، وتعلمها ضرورى لكل إنسان ؛ وهى أدنى من العلم لأنها استدلالية[١]

و — فالتجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره . ذلك بأنه يحكم عليها بأمور ليست لها بالذات ، وغير متعلقة بمادة أصلا ، كأن يرى الشىء الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر ، صغيراً بالإضافة إلى ثالث ، مما يدل على أنه فى نفسه ليس كبيراً أوصغيراً وأن الكبر والصغر معنيان مفارقان له نطبقهما عليه ؛ وكأن يرى الشىء الواحد شبيهاً بآخر أو مضاداً أو مباينا ، مساوياً أو غير مساوٍ ، جميلا خيّراً عادلا ، إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام ، والمتعقلة من غير معاونة الحواس . فيتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوى والجمال والخير والعدالة وما إليها ، كيف حصل عليها وهى ليست محسوسة ، وهى ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات . فيلوح له أنها موجودة فى العقل قبل الإدراك الحسى[٢] . وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالى إلى التعقل المحض ، مدفوعاً بقوة باطنة « وجدل صاعد » لأنه فى الحقيقة يطلب العلم الكامل الذى يكفى نفسه ويصلح أساساً لغيره .

٣٧ — نظرية المُثُل :

ا — وللجدل الصاعد شوط آخر : فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هى الأجناس والأنواع ، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك . فإذا فكرت النفس فى هذه الماهيات الثابتة ، أدركت أولا أن لا بد لاطرادها فى التجربة من مبدأ ثابت لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد ، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة ، ولا تتداعى العلل

(١) الجمهورية م ٧ ص ٥٢١ (ج) — ٥٣٢ (ب)

(٢) الجمهورية المواضع المذكورة وفيدون ص ٦٥ — ٦٦ و ٧٤ — ٧٥

إلى غير نهاية . وأدركت ثانياً أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها ، فإن هذه كاملة فى العقل من كل وجه ، والمحسوسات ناقصة تتفاوت فى تحقيق الماهية ، ولا تبلغ أبداً إلى كمالها وأدركت ثالثاً أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتى ذكرناها الآن : فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت أول ، وأن الناقص محاكاته وتضاؤله ، وأنه لا يمكن أن يكون الكامل الثابت قد حصل فى العقل بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة . ويقال مثل ذلك من باب أولى عن المجردات التى لا تتعلق بالمادة . فلا يبقى إلا أن الماهيات جميعا حاصلة فى العقل عن موجودات مجردة ضرورية مثلها ، لما هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حتما فتؤمن النفس بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله ، يدرك بالعقل الصرف والماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها فى العقل ، مفارقة للمادة ، بريئة عن الكون والفساد : الإنسان بالذات والعدالة بالذات والكبر والصغر والجمال والخير والشجر والفرس بالذات ، وهلم جرا . فهى مبادىء و « مثل » الوجود المحسوس والمعرفة جميعا : ذلك بأن الأجسام إنما يتعين كل منها فى نوعه « بمشاركة » جزء من المادة فى مثال من هذه المثل ، فيتشبه به ويحصل على شىء من كماله ، ويسمى باسمه . فالمثال هو الشىء بالذات ، والجسم شبح للمثال ؛ والمثال نموذج الجسم أومثله الأعلى ، متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد ، بينما هى لا تتحقق فى الأجسام إلا متفاوتة ؛ بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة ناراً ، بل قلنا إنها شىء شبيه بالنار بالذات ، وأن الماء المحسوس شىء شبيه بالماء بالذات ، وهكذا . أما أن المثل مبادىء المعرفة أيضا ، فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها . المثل معاييرنا الدائمة ؛ يحصل لنا العلم أولا وبالذات بحصول صورها فى العقل . فهى الموضوع الحقيقى للعلم ، وهى علة حكمنا على النسبى بالمطلق ، وعلى الناقص بالكامل [١] .

ب — كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم ؟ أن شيئا من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها فى النفس بالتفكير . فحينما تعرض لنا مسألة نقع فى حيرة ونشعر بالجهل ، ثم يتبين لنا « ظن صادق » يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص إى بجدل باطن ، أو بالأسئلة المرتبة يلقيها علينا ذو علم . وما علينا إلا أن نجرب الأمر فى فتى لم يتلق الهندسة ، نجده يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة ويستخرج من نفسه مبادىء هذا

---

(١) فيدون والجمهورية فى المواضع المذكورة . وفيدون ص ٧٨ و٩٩ و١٠١ و١٠٢

العلم . فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد ، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها فى حياة سابقة على الحياة الراهنة[١] . كانت النفس قبل اتصالها بالبدن فى صحبة الآلهة تشاهد « فيما وراء السماء » موجودات « ليست بذات لون ولا شكل » ثم ارتكبت إثما ، فهبطت إلى البدن . فهى إذا ادركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل[٢] . « فالعلم ذكر والجهل نسيان » . وكما أن الإحساس الحاضر ينبه فى الذهن ما اقترن به فى الماضى ، وما يشابهه أو يضاده ، وكما أننا نذكر صديقا عند رؤية رسمه ، فكذلك نذكر الخير بالذات بمناسبة الخيرات الجزئية ، والمتساوى بالذات والجمال بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية أو الجميلة وهكذا . فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلى إلى الذهن ؛ وما الاستقراء إلا وسيلة لتنبيهه ؛ أما هو فى ذاته فموجود فى النفس ومتصور بالعقل الصرف[٣] .

ح — هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل أناس وضعوا فى كهف منذ الطفولة ، وأوثقوا بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلفتا ، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة ، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة ، وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم . ولما كانوا لم يروا فى حياتهم سوى الأشباح ، فإنهم يتوهمونها أعيانا . فإذا أطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة ، فإنه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم ، ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح . ثم يفيق من ذهوله وينظر إلى الأشياء فى ضوء الليل الباهت ، أو إلى صورها المنعكسة فى الماء ، حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها ، ثم إلى الشمس مصدر كل نور . — فالكهف هو العالم المحسوس ، وإدراك الأشباح المعرفة الحسية ، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجدل ، والأشياء المرئية فى الليل أو فى الماء الأنواع والأجناس والأشكال ، أى الأمور الدائمة فى هذه الدنيا ، والأشياء الحقيقية المثل ، والنار ضوء الشمس ، والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال . فالفيلسوف الحق هو الذى يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها ، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم ، ويؤثر الحكمة على الظن ، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات[٤] .

---

(١) مينيون ص ٨٠ — ٨٦

(٢) فيدروس ص ٢٤٦ وما بعدها وفيدون ص ٧٢ وما بعدها

(٣) فيدون ص ٧٠ و ٧٧

(٤) مفتتح المقالة السابعة فى الجمهورية .

ء — والآن كيف تمت لأفلاطون هذه النظرية ؟ لقد وصل إليها بالتفكير فى المذاهب السابقة : « فإنه أخذ عن أقراطيلوس وهرقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم ؛ وكان سقراط يطلب الكلى فى الخلقيات ، فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلى لمغايرته للمحسوس يجب أن يكون متحققاً فى موجودات مغايرة للمحسوسات ، وأسمى هذه الموجودات مُثلا . أما المشاركة فهى اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين ، فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكى الأعداد أو تشابهها ، فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك فى المثل ، دون أن يبين ماهية هذه المشاركة . غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة ، وإنما قالوا إن الأشياء أعداد ؛ ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها[1] ففطن أفلاطون إلى أنه لما كان الكلى يغاير المحسوسات من حيث هى كذلك ، فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات »[2] فتحقق له بها موضوع للعلم ، وعلل صورية أو نماذج للمحسوسات ؛ وتحقق له ما كان يرمى إليه انبادوقليس بقوله بالمحبة أو الخير ، وانكساغوراس بقوله بالعقل والنظام والكمال . ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطى تذكيراً . فالقارئ يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب فى مذهب أفلاطون ، وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول ، والتغير والثبات .

هـ — ولم يكن أفلاطون غافلا عن صعوبات نظريته . فقد عاد إليها ممتحنها[3] فرأى أن المنطق يقضى عليه بأن يضع مُثلا للمشابهة والواحد والكثير والجمال والخير وما شاكلها؛ ولكنه يقول إنه كثيراً ما تردد فى وضع مُثل للانسان والنار والماء . . . ؛ وإنه يجد من الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مُثل للشعر والوحل والوسخ وسائر الأشياء الحقيرة ؛ ثم ينتهى إلى أن هذا التردد إنما يعرض له لأنه يلحظ رأى الناس ، ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التى يرجو أن تستولى يوماً ، وحينئذ فلن يشعر فى نفسه احتقاراً لشىء . — وينتقل إلى المشاركة فيقول : إذا كانت أشياء عدة تشترك فى مثال واحد ، فإما أن يوجد المثال كله فى كل واحد من هذه الأشياء ، وهذا يعنى أن المثال يتحقق كله فى نفسه ، ومتحقق كله فى كل واحد من الأشياء أى مفارق لنفسه ، وهذا خلف ؛ وإما أن يوجد مقسما فى الأشياء المشاركة فيه ، وحينئذ يفقد بساطته من جهة ، ويلزم القول من جهة أخرى أن جزء

(١) ولا أفلاطون فى محاوراته الأولى ، ولكنها فيها مكتسبة بالاستقراء .

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٦ و م ١٣ ف ٤ باختصار .

(٣) فى محاورة بارمنيدس ص ١٣٠ — ١٣٣ .

الكبير بالذات ينقلب صغيراً بالنسبة إلى كل الكبير ؛ وأن كل الصغير بالذات يصبح كبيراً بالنسبة إلى جزئه ، أى أن الشيء المشارك يصير على خلاف الشيء المشارك فيه ، وهذا خلف كذلك . ثم إن الغاية من نظرية المثل إنما هو وضع جزئيات عدة تحت مثال واحد يقال عليها ، ولكن هذه الوحدة ممتنعة ، لأنه إذا ساغ لنا أن نضع الكبير بالذات فوق الكبار المتكثرة لتشابهها فى هذه الصفة ، فإن تشابه المثال والأشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع لنفس السبب كبيراً آخر فوقها جميعاً ، وهكذا إلى غير نهاية ، وليس يغنى القول أن المثال تصور فى العقل ، وأنه من حيث هو كذلك يمكن أن يقال على كثيرين دون أن يفقد شيئاً من وحدته ، فإن العقل إنما يتصور بالمثال شيئاً حقيقياً هى الماهية المشتركة بين كثيرين ، وهذه الناحية المشتركة هى المثال ، فلم يتغير الموقف . أما إن قيل إن نسبة الجزئى إلى المثال ليست كنسبة الجزء إلى الكل ، وإنما هى كنسبة الصورة إلى النموذج ، أمكن الإجابة بأن النموذج فى هذه الحالة يشبه الصورة فيتعين أن نضع فوقهما نموذجاً آخر يشتركان فيه ، وهكذا إلى ما لا نهاية . . . ولكن أفلاطون يعود فيقول إن هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحل ، وإنما يتطلب حلها عقلا ممتازاً : أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا المثل ، فلسنا ندرى إلى أين نوجه الفكر : أإلى التغير المتصل فيمتنع العلم ، أم إلى الوجود الثابت فيمتنع العلم كذلك ؟ إن المثل « نقط ثابتة » فوق التغير تفسره ، وعليها هى يقع العلم .

٣٨ — الجدل النازل :

ا — ولكن العلم حكم بأن شيئاً ماهو كذا ، والمثل قائمة بأنفسها فكيف يمكن الحكم عليها والحكم يعنى أن شيئاً (هو الموضوع) مشارك فى شيء (هو المحمول) ؟ هل المثل منفصلة بعضها عن بعض ، أو مشاركة كلها فى كلها ، أو بعضها مشارك فى بعض دون بعض ؟ الفرض الأول يرجع إلى مذهب بارمنيدس ، أى إلى السكون التام ، فيستحيل معه الحكم ، فإنه إذا لم تكن الحركة مشاركة فى الوجود ، فليس هناك حركة ، وإذا لم يكن السكون مشاركاً فى الوجود ، فليس هناك سكون . والفرض الثانى يرجع إلى هرقليطس ، أى إلى الاختلاط العام والتغير المتصل ، فيستحيل معه الحكم كذلك ، فإننا إذا قبلناه لزم منه أن السكون فى حركة ، وأن الحركة فى سكون . يبقى الفرض الثالث وهو الصحيح . والجدل هو الذى يتبين ملاءمة المثل بعضها لبعض . وهو رأس العلوم ، يجعل العلم ممكناً لأنه يرى المثل مترتبة فى أنواع وأجناس ، أى يرى بعضها مرتبطاً بالبعض بواسطة مُثل أعلى

وأعم ، وهذه مرتبطة كذلك بمثل أعلى وأعم ، وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعاً هو الخير بالذات . ويرى مبادئ العلوم مترتبة من الأخص إلى الأعم حتى يصل إلى مبدأين أساسيين هما مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية : الأول قانون الفكر ، وهو بين بنفسه لا يقام عليه برهان ولا اعتراض ، ويقوى استمساكنا به إذا نظرنا إلى ما يترتب على إنكاره من نتائج ، هي النتائج التي ينتهي إليها بروتاغوراس وأضرابه . ومبدأ العلية قانون التغير ، وهو على شكلين : مبدأ العلة الفاعلية يحتم بأن لكل فعل فاعلا ، ومبدأ العلة الغائية يحتم بأن كل فاعل فهو يفعل لغاية . ويضع الجدل هذه العلاقات في أحكام . فالحكم إذ يعنى أن الشيء هو هو وفي آن واحد شيء آخر (المحمول) يعنى أن المثال الواحد يشارك في مثال آخر (وفي غيره) مع بقائه هو هو . والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل ، فإن أضاف مثالا لمثال مشارك فيه كان صادقاً ، وإن ألف بين مثالين ليس بينهما مشاركة كان كاذباً[1] .

ب — كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ ؟ إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجوداً ، واللاوجود غير موجود ، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول . كيف يمكن أن تتصور النفس (بالمحمول) غير ما تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم ، أو تعلم مالا تعلم ؟ شغلت المسألة أفلاطون فعالجها في « تيتياتوس » وعاد إليها في « السوفسطائي » . قال في المحاورة الأولى : ينشأ الخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس حاضر ومعنى سابق محفوظ في النفس ، كما إذا رأيت سقراط فأضفت هذه الرؤية إلى صورة تيودورس ، وبالعكس ؛ فليس الخطأ معرفة كاذبة ، بل ذكراً كاذباً أو تنافراً بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكرية . ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتين ، مثل أن ٥ + ٧ = ١١ ؟ النفس تخطئ هنا في اختيار أحد الأطراف من بين المعاني المحفوظة ، كما يخطئ الذي يتناول يمامة من قفص وهو يطلب حمامة . ولكن أليس هذا عوداً إلى الصعوبة الأولى ، وهو أن النفس تعلم مالا تعلم ، أو لا تعلم ما تعلم ؟ وينتهي الحوار من غير حل . ولا يحل الإشكال إلا في « السوفسطائي » فيهتدي أفلاطون إلى أن اللاوجود قد يعنى ماهو نقيض الوجود ، وما هو لا وجودٌ ما ، أي ماهو لا وجود أصلا ؛ وما هو لا وجود من وجه ، وأن اللاوجود في الحكم هو من النوع الثاني : فحينما نتحدث عن اللا كبير نقصد الصغير أو المساوي ، أي نقصد وجوداً هو غير الكبير . فالخطأ تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغي بين أطراف وجودية . وفي الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ، ويعلم نوعاً من العلم . — وقد

(١) بارمنيدس والسوفسطائي في مواضع مختلفة . — فيدون ص ١٠٣ — ١٠٥ .

كان لهذا التمييز بين معنى اللاوجود شأن كبير ، فإنه مهد السبيل لقول أرسطو أن الوجود يطلق على أنحاء عدة ، ولحل إشكالات بارمنيدس .

حـ — كيف يستكشف الجدل العلاقات بين المثل ليؤلفها فى أحكام ؟ وبعبارة أخرى : كيف يرتب المثل فى أجناس وأنواع ، فيتصور العالم المعقول على حقيقته ؟ بالنزول من أرفع المثل إلى أدناها — وهذا هو الجدل النازل . ووسيلته القسمة . فإن قسمة الجنس ممكنة بخاصيات نوعية تنضاف إليه فتضيق ماصدقه ، وتجعل فيه أقساماً مختلفة لها أسماء مختلفة وتشترك مع ذلك فى معنى واحد[١] . وللقسمة قواعد تتبع ، ومخاطر تجتنب : يجب أن تطابق طبيعة الشيء ، فلا تقسم إلا حيث تقتضى الطبيعة القسمة ، كما يجزأ الحيوان فى مفاصله من غير تهشيم . ويجب أن تكون تامة ، فتستخرج من الجنس نوعين أو ثلاثة ، ومن كل نوع صنفين أو ثلاثة ، حتى تنتهى إلى البسائط . أما ما يتحرز منه ، فهو اعتبار المركب بسيطاً ، والعرضى جوهرياً . والقسمة المثلى هى الثنائية ، كأن نقول : السياسة علم ، والعلم نظرى وعملى ، والسياسة تدخل فى الطائفة الأولى ؛ والعلم النظرى علم يأمر وعلم يقرر ، والسياسة تدخل فى الطائفة الأولى ؛ وهكذا حتى يتعين معنى السياسة[٢] — أو كأن نحاول تعريف السوفسطائى ، فنمضى من قسمة إلى أخرى حتى نبلغ إلى التعريف الذى لا ينطبق إلا عليه[٣] . فالقسمة تبدأ من اللامعين ، وتتدرج إلى التعيين ، أى أنها تتأدى من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع ، ومن وحدة المبدأ إلى كثرة النتائج . فالجدل النازل منهج مكمل للجدل الصاعد ، وهو آمن منه وأكفل باستيعاب الأقسام جميعاً .

ء — هذا إيجاز لأبحاث أفلاطون فى المعرفة . فيها منطق وفيها ميتافيزيقا كما قلنا : أخذ الحد والاستقراء عن سقراط ، وتعمق فى تفسير الحكم ، ولكنه أقامه على مشاركة المثل بعضها فى بعض ، وهى أغمض من مشاركة المحسوسات فى المثل . واقترب من القياس بالقسمة الثنائية ، فإنها عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة ، ولكنها لا تشبه القياس إلا من بعيد كما سيبين أرسطو . ونظر فى أصول المعرفة نظراً دقيقاً عميقاً ، وبلغ إلى عالم معقول هو أساس المعرفة والوجود المحسوس ، فكان وضعه المثل جواهر قائمة بأنفسها توكيداً لهذا الوجود الأعلى لفت به الإنسانية لفتا قويا إلى الفرق

---

(١) الجمهورية ص ٤٣٧ .

(٢) السياسى ص ٢٥٨ — ٢٦٧ .

(٣) السوفسطائى ص ٢١٨ — ٢٣١ .

بين الجزئى والـكلى ، والمحسوس والمعقول ، فلن تنسى الإنسانية هذا الفرق . غير أنه فى أواخر أيامه وفى دروسه الشفوية مال عن سقراط إلى الفيثاغورية فاستبدل الأعداد بالمثل ، وتابعه تلاميذه الأولون حتى قال أرسطو مؤرخ هذه المرحلة الأخيرة : «لقد أصبحت الرياضيات عند فلاسفة العصر الحاضر كل الفلسفة ، ولو أنهم يقولون إنها إنما تدرس لأجل الباقى»(١) فـكأنه فى محاولته البلوغ إلى المعقولية التامة أراد أن يلغى المـادة الـكثيفة المستعصية على التجريد والتعقل ، وأن يرد الوجود كله أعدادا ونسبا عددية ، فيلغى الظن من المعرفة ، ولا يستبقى غير العلم فى شكله الرياضى . وسيظل هذا الهدف مطمح أنظار كثيرين من المفكرين ، يكفى أن نذكر منهم ديكارت لندل على شدة جاذبية هذه الوجهة .

---

(١) ما بعد الطبيعة م ا ف ٩ ص ٩٩٢ ع ا س ٣٣ — ٣٥ . وانظر أيضاً عن هذه المرحلة الأخيرة المقالتين ١٣ و ١٤ من الـكتاب المذكور .

الفصل الثالث

الوجود

٣٩ — الله :

١ — نظرية أفلاطون فى الوجود مماثلة لنظريته فى المعرفة بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول ، وتخضع الأول للثانى . وقد قص حكاية حاله بإزاء العلم الطبيعى فقال ما خلاصته (بلسان سقراط) : لما كنت شابا كثيراً ما قاسيت الأمرين فى معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء . وسمعت ذات يوم قارئا يقرأ فى كتاب لأنكساغوراس « هو العقل الذى رتب الكل ، وهو علة الأشياء جميعا » . ففرحت لمثل هذه العلة ، وتناولت الكتاب بشغف ، ولكنى ألفيت صاحبه لا يضيف للعقل أى شأن فى العلل الجزئية لنظام الأشياء ، بل بالضد يذكر فى هذا الصدد أفعال الهواء والأثير والماء وما إليها ، مثله مثل رجل يبدأ بأن يقول أن سقراط فى جميع أفعاله يفعل بعقله ، ثم يعلل جلوسى هنا (فى السجن) بحركات عظامى وعضلاتى ، ويعلل حديثى بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبه ، ولا يعنى بذكر العلل الحقة وهى : لما كان الأثينيون قد رأوا أحسن أن يحكموا على ، ورأيت أنا أحسن أى أقرب إلى العدالة أن أتحمل القصاص الذى فرضوا على ، فقد بقيت فى هذا المكان ؛ ولولا ذلك لكانت عظامى وعضلاتى فى ميغارى أو فى بويتيا حيث كان حملها تصور آخر للأحسن . فتسمية مثل هذه الأشياء عللا منتهى الضلالة . أما أن قيل : لولا العضلات والعظام فلست أستطيع تحقيق أغراضى ، فهذا صحيح . وعلى ذلك فما هو علة حقا شىء ، وما بدونه لا تصير العلة علة شىء آخر[١] . أى أن العلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه ، فإن شيئا لا يفعل إلا إذا قصد (أو قصد به) إلى غاية والغاية لا تتمثل إلا فى العقل ، وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب آلى . ولما كان « الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس »[٢] كانت العلل العاقلة نفوسا تتحرك حركة ذاتية وكانت المادة شرطا لفعلها أو علة ثانوية خلوا من العقل ، تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقا

(١) فيدون ص ٩٦ (هـ) — (ح)
(٢) تيماوس ص ٤٦ (ء)

إلا أن تستخدمها العلل العاقلة وسيلة وموضوعا وتوجهها إلى أغراضها[1]. والنفس غير منظورة بينما العناصر والأجسام جميعا منظورة[2]. فيبلغ أفلاطون من هـذا الطريق إلى عالم معقول يصفه بأنه إلهي لاشتراكه في الروحية والعقل. ولـكنه يعين فيه مراتب، ويضع في قمته الله

ب — يبرهن أفلاطون على وجود الله من الوجهتين المتقدمتين — وجهة الحركة ووجهة النظام: فمن الوجهة الأولى يقرر أن الحركات سبع، حركة دائرية، وحركة من يمين إلى يسار، ومن يسار إلى يمين، ومن أمام إلى خلف، ومن خلف إلى أمام، ومن أعلا إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلا؛ وحركة العالم دائرية منظمة لايستطيعها العالم بذاته، فهى معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هى الله، أعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمه الحركات الست الأخرى (وهى طبيعية) فمنعه من أن يجرى بها على غير هدى[3]. — ومن الوجهة الثانية يقول إن العالم آية فنية غاية فى الجمال، ولا يمكن أن يكون النظام البادى فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقية، ولـكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد[4].

حـ — وثمت برهان آخر: فقد رأينا أفلاطون يضع المثل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت فى صفاتها، فدله هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات، ولـكنها حاصلة فى كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخص بالذكر مثال الجمال فى المأدبة، ومثال الخير فى الجمهورية، فقال عن الأول: إنه علة الجمال المتفرق فى الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة فى نزوعها إلى المطلق، والغاية القصوى للعقل فى جدله؛ لايوصف، أى لايضاف إليه أى محمول لأنه غير مشارك فى شيء ولـكنه هو هو[6]. وقال عن الثانى: فى أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير، هذا المثال الذى لا يدرك إلا بصعوبة، ولـكننا لاندركه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخيّر؛ هو الذى ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم، ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقهما جمالا مهما يكن لهما من جمال. هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف، والغاية من الجدل تعقله، وإن جماله ليعجز كل بيان،

---

(١) انظر أيضاً القوانين م ١٠ ص ٨٩٤ — ٨٩٦.

(٢) تيماوس ص ٤٦ (د).

(٣) تيماوس ٣٤ (ا) و ٤٣ (ب).

(٤) تيماوس ص ٢٨ (ا) — ٢٩ (ا).

(٥) المأدبة ص ٢١٠ — ٢١١.

لا يوصف إلا سلباً ، ولا يعين إيجاباً إلا بنوع من التمثيل الناقص . وكما أن الشمس تجعل المرئيات مرئية ؛ وتهبها الكون والنمو والغذاء دون أن تكون هى شيئاً من ذلك ؛ فإن المعقولات تستمد معقوليتها من الخير ، بل وجودها وماهيتها ، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية (معينة) وإنما هو شيء أسمى من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة . اعلم أن الخير والشمس ملكان ، الواحد على العالم المعقول ، والآخر على العالم المحسوس[1] . — ومقصد أفلاطون واضح : هو أن التفسير النهائى للوجود هو «أن الخير رباط كل شيء وأساسه»[2] من حيث أن العلة الحقة عاقلة ، وأن العاقل يتوخى الخير بالضرورة .

د — فالله روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل كامل . وهو بسيط لا تنوع فيه ، ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ولا يتشكل أشكالا مختلفة كما صوره هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء[3] . وهو كله فى حاضر مستمر ، فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس ونحن حينما نضيف الماضى والمستقبل إلى الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون ، ندل على أننا نجهل طبيعته ، إذ لا يلائمه سوى الحاضر[4] . وهو معنى بالعالم بخلاف مايدعيه السوفسطائيون محتجين بنجاح الأشرار ، فإن الله إن كان لا يعنى بسيرتنا فذلك إما لأنه عاجز عن ضبط الأشياء ، وهذا محال ، وإما لأن السيرة الإنسانية أتفه عنده من أن تستحق عنايته ، وهذا محال كذلك ، لأن كل صانع يعلم أن للأجزاء شأنها فى المجموع فيعنى بها ، فهل يكون الله أقل علماً من الإنسان ؟ إن ساعة الأشرار آتية لا محالة . هذا عن الشر الخلقى . أما الشر الطبيعى ، فما هو فى ذاته إلا نقص فى الوجود ، أو خير أقل ، هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب . لم يرده الله ، بل سمح به فداء للخير الفائض على العالم . ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيراً محضاً فيشابه نموذجه الدائم . هو إذن ناقص ، ولكنه أحسن عالم ممكن . وعناية الله تشمل الكليات ، والجزئيات أيضاً بالقدر الذى يتفق مع الكليات ونحن نرى الطبيب يراعى الكل قبل الجزء ؛ والفنان يدبر أفعاله على مقتضى الغاية ويرمى إلى أعظم كمال ممكن للكل ، فيصنع الجزء لأجل الكل ، لا الكل لأجل الجزء . كذلك حال الصانع الأكبر ؛ فإن تذمر الإنسان ، فلأنه يجهل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معاً

---

(١) الجمهورية م ٦ و ٧ فى مواضع مختلفة وبالأخص ص ٥٠٦ — ٥٠٩ .

(٢) فيدون ص ٩٩ (جـ) .

(٣) الجمهورية م ٢ ص ٣٧٩ .

(٤) تيماوس ص ٣٧ (هـ) .

على مقتضى قوانين الكل . — فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لا ريب فيها ، وإنكارها جملة أو فرادى جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء ، لأن هذا الإنكار يؤدى مباشرة إلى فساد السيرة ، فهو إخلال بالنظام الاجتماعى . وقد ينكر المرء الله بتاتاً ، وقد يؤمن به وينكر عنايته ، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدالته ، فيتوهم أنه يستطيع شراء رضائه بالتقدمات والقرابين دون النية الصالحة . والبدعة الثالثة أشنع من الثانية لأن الأهانة فيها أعظم والثانية أشنع من الأولى لنفس السبب ، فإن إنكار الله أهون من إنكار عنايته مع الإيمان به ، وإنكار العناية أهون من تصور الله مرتشيا . الأولى والثانية جديرتان بالمناقشة ، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتفنيد(١) .

٤٠ — الطبيعة :

١ — لما أراد أفلاطون أن يبين كيف تحقق النظام فى العالم وحصلت الصور الكلية فى الأجسام ، أنطق « تيماوس » الفيثاغورى بقصة التكوين . وإنما أورد آراءه على لسان واحد من الفيثاغوريين لأنها قائمة على مبادىء عقلية رياضية . وقد آثر القصة على الحوار والخطاب ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع فى قضايا ضرورية ، فليس أمام العقل البشرى إلا الظن والتشبيه(٢) . قال تيماوس : كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث قد « بدأ من طرف أول » لأنه محسوس ، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث ، وله صانع . ولما كان الصانع خيّراً ، والخيّر بريئاً من الحسد ، فقد أراد أن تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان . فرأى أن العاقل أجمل من غير العاقل ، وأن العقل لا يوجد إلا فى النفس ، فصور العالم كائنا حيا عاقلا ، لا على مثال شىء حادث ، بل على مثال « الحى بالذات » (طبقا لنظرية المثل ولأن كل صانع إنما يحتذى مثالا) أجمل الأحياء المعقولة الحاوى فى ذاته جميع هذه الأحياء كما أن العالم يحوى جميع الأحياء التى من نوعه . فالعالم واحد لأن صانعه واحد ، ونموذجه واحد ؛ وهو كل محدود ، ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده ، فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض ؛ وهو كروى لأن الدائرة أكمل الأشكال ؛ متجانس يدور

---

(١) القوانين م ١٠ — هذه المقالة مرجع هام . يقول فيها أفلاطون إن للالحاد مصدرين كبيرين : الواحد دعوى الطبيعيين أن العالم وجزئياته ، بما فيها النفوس ، نتاج حركة العناصر المادية غير العاقلة ؛ والآخر دعوى السوفسطائيين أن المبادىء الخلقية وضعية ، وأن ليس هناك خير وشر بالذات . ثم يمضى فى البرهنة على وجود الله — وعنايته — وعدالته . وهو يذكر الآلهة بالجمع ، وسنعرض لهذه المسألة فيما بعد .

(١) تيماوس ص ٢٩ (جـ) و ٤٨ (جـ د) و ٥٩ (د) .

على نفسه فى مكانه . أما نفسه فهى سابقة على الجسم ، صنعها الله « من الجوهر الإلهى البسيط ، والجوهر الطبيعى المنقسم ، ومزاج من الاثنين » فكانت غلافا مستديراً للعالم تحويه من كل جانب ؛ وتتحرك حركة دائرية ، وتحرك الباقى ؛ وتدرك المحسوس المنقسم والمعقول البسيط ، وتنفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية ؛ وتملك أن تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء ؛ وتضطرب حركتها فتنزل النكبات بالعالم . وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه أخذ ناراً ليجعله مرئيا ، وترابا ليجعله ملموسا ، ووضع الماء والهواء فى الوسط(١)

ب — غير أن هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء ، وإنما كان العالم فى الأصل «مادة رخوة » أى غير معينة ، غامضة لا تدرك فى ذاتها بل بالاستدلال ، كل ما نعقله عنها أنها موضوع التغير ، أو المكان والمحل الذى تحصل فيه الصور المعينة ، لأنه إذا كان الأصل معيناً وكانت له صورة ذاتية ، فليس يفهم التغير الذاتى . وعلى ذلك فليست العناصر مبادئ الأشياء ، لأنها معينة من جهة ، ولأنها من جهة أخرى تتحول بعضها إلى بعض فيدلنا هذا التحول على أنها صور مختلفة تتعاقب فى موضوع واحد غير معين فى ذاته . ألست ترى أن ما نسميه ماءً إذا تكاثف صار تراباً وحجارة ، وإذا تخلخل صار هواءً وريحاً ، وأن الهواء إذا اشتعل تحول ناراً ، وأن النار إذا تقلصت وانطفأت عادت هواءً ، وأن الهواء إذا تكاثف صار سحاباً وضباباً ، وأن هذه إذا تكاثفت جرت ماءً ، وهكذا دواليك ؟ (٢) . — هذه المادة الأولى كانت تتحرك حركات اتفاقية ، تلك الحركات الست التى قلنا إن الأشياء تتحرك بها إذا تركت وشأنها من غير نفس تدبرها . فاتحدت ذراتها على حسب تشابهها فى الشكل ، وألفت العناصر الأربعة : النار مؤلفة من ذرات هرمية ، أى ذات أربعة أوجه تشبه سن السهم ، لذلك كانت أسرع الأجسام وأنفذها ؛ والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية أوجه ، أى من هرمين ؛ والماء من ذرات ذات عشرين وجهاً ؛ والتراب أثقل الأجسام من ذرات مكعبة . وبعد أن تنظمت المادة هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناصر أربعة — وهو أقصى ما تستطيع أن تبلغ إليه بذاتها — ظلت العناصر مضطربة هوجاء « كما يكون الشىء وهو خلو من الإله » حتى عين الصانع لكل منها مكانه على ما ذكرنا ورتب حركته(٣) .

---

(١) تيماوس ص ٢٧ (د) — ٣٧ (ج) .

(٢) تيماوس ص ٤٨ — ٥٧ .

(٣) تيماوس ص ٥٢ — ٥٧ .

حـ — ثم فكر الصانع فيما عسى أن يزيد العالم شبهاً بنموذجه . ولما كان النموذج حياً أبدياً ، فقد توخى أن يجعل العالم أبدياً ، لكن لا كأبدية النموذج ؛ فإنها ممتنعة على الكائن الحادث ، فعنى بصنع « صورة متحركة للأبدية الثابتة » فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد ، وكانت الأيام والليالى والشهور والفصول ، ولم تكن من قبل . ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب ، فأخذ ناراً وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة ، وجعل لكل منها نفساً تحركه وتدبره . ولما كان مبدأ التدبير إلهياً بالضرورة ، فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية ، إلا أنه جعل تركيبها أقل دقة من تركيب هذه ، فكانت أدنى منها مرتبة ، ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة . يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها (وكان أفلاطون قد ذهب إلى هذا الرأى فى المقالة العاشرة من الجمهورية) بل من خيرية الصانع تأبى عليه أن يعدم أحسن ما صنع[1] .

ء — ثم اتخذ منها أعواناً تصنع نفوس الأحياء المائتين . وإنما مست الحاجة إلى هذه النفوس لتتحقق فى العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع الصور إلى أدناها ، وليكون العالم كلا حقاً . وإنما وكل أمر صنعها إلى نفوس الكواكب لأن كل صانع يصنع ما يماثله ، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوساً إلهية ، فلا يكون هناك التفاوت المطلوب . أخذ إذن ما تخلف من الجوهرين الثانى والثالث ، وصنع مزيجاً قسمه على الكواكب وكاف آلهتها أن تنزله أجزاءً فى أجسام مهيأة لقبوله ، وأن تضم إليه نفسين مائتتين ، إحداهما انفعالية ، والأخرى غذائية . أما الانفعالية فغضبية وشهوانية ، تحس اللذة والألم والخوف والإقدام والشهوة والرجاء ، يضعونها فى أعلى الصدر بين العنق والحجاب لكى لا تدنس النفس الخالدة المستقرة فى الرأس . وأما الغذائية فيضعونها فى أسفل الحجاب . فصنع الآلهة الرجل كاملا بقدر ما تسمح طبيعته . والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد بعد انحلال هذا المركب إلى الكوكب الذى هبط منه ، ويقضى هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة إله الكوكب . أما الرجل الطالح ، فإن نفسه تولد ثانية امرأة ؛ فإن أصرت على شقاوتها ولدت ثالثة حيواناً شبيهاً بخطيئتها ، وهكذا ، بحيث لا تخلص من آلامها ولا تعود إلى حالتها الأولى حتى تغلب العقل على الشهوة ، وتصعد السلم فترجع رجلا صالحاً . ودرجات هذا السلم المرأة فالطير فالدواب فالزحافات فالديدان فالأحياء المائية ؛ أوجدتها الخطيئة والجهالة نازلة بها نحو الأرض درجة فدرجة . «وهكذا كان الأحياء فى ذلك الزمان واليوم أيضاً ، يتحول بعضهم إلى بعض بحسب ما يكسبون

(١) تيماوس ص ٣٧ — ٣٩ .

أو يخسرون من العقل »[١] . — وأراد الآلهة أن يلطفوا أثر الحرارة والهواء فى الإنسان — مع ضرورتهما له — وأن يوفروا له الغذاء ، فمزجوا جوهراً مماثلا لجوهر الإنسان بكيفيات أخرى وأوجدوا طائفة جديدة من الأحياء هى الأشجار والنباتات والبذور ، تحيا بنفس غذائية ؛ وليست هذه النفس عاقلة ، ولكنها تحس اللذة والألم والشهوة ، فهى منفعلة ، وليست فاعلة إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسما مثبتاً فى الأرض[٢] .

هـ — هذه خلاصة حديث تيماوس فى مواضعه الفلسفية . وهذا الحديث مثال آخر لنزعة أفلاطون التوفيقية ومقدرته التنسيقية ؛ فقد أخذ بالعقل الذى قال به انكساغوراس ، وبين عيب المذهب الآلى ، وأقام الغائية على أساس متين ؛ ثم استبقى الآلية فى الكليات والجزئيات ، حتى فى الظواهر الحيوية كالاغتذاء وحركة الدم والتنفس والشيخوخة والموت[٣] وصور الأجسام جميعاً مركبة من نفس العناصر ، متمشية على نفس القوانين ، لا يميزه فى ذلك من ديموقريطس إلا أن هذه الآلية خاضعة لتدبير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج ، فتحققها هى بوسائلها الخاصة ، أى بحركة تلك الأشكال الهندسية التى للعناصر . وأخذ أفلاطون صفات العالم عن الأيليين — وبالأخص عن اكسانوفان — فجعله واحداً كروياً متناهياً حياً عاقلا ، ولكنه استبقاه حادثاً متغيراً ، وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول . ونبذ رأى الطبيعيين فى الأجرام السماوية وانحاز إلى العقيدة القديمة القائلة أن « كل ما هو سماوى فهو إلـهى » وأقامها على افتقار الحركة الدائرية إلى محرك عاقل ، فحصل بها على حلقات فى سلسلة الموجودات الروحية ، وأمكنة لخلود النفوس الإنسانية . وأخذ التناسخ عن

---

(١) تيماوس ص ٦٩ (جـ) — ٧١ (ا) و ٩٠ (هـ) و ٩١ (د) — ٩٢ (جـ) . — وأيضاً فيدون ص ٨٠ (هـ) — ٨٢ (جـ) . — وفى الجمهورية (م ١٠ ص ٦١٤ (ا) وما بعدها) قصة تقول : كل ألف سنة تدعى النفوس إلى اختيار حياة أرضية جديدة — إلا النفوس المقضى عليها بتكفير أطول — فتعرض عليها نماذج حيوات بشرية وحيوانية متفقة مع مجرى الكواكب ، ويقال لها إن كل نفس مسؤولة عن اختيارها ، وأن لا دخل للاله فيه . فتختار النفوس ، وتهبط إلى الأرض . وهذه قصة مشهورة أراد بها أفلاطون أن يبين ارتباط مصير النفوس بنظام العالم ، وأن الحرية تقوم فى اختيار المصير ، لا فى الأفعال الجزئية المنطوى عليها ، فيبقى العالم خاضعاً كله للآلية ، أى بما فيه الأفعال الإنسانية ، ولا يفيد الاستماع إلى أقوال الفلاسفة إلا فى تهيئة النفس لإحسان الاختيار بعد ألف سنة ! وسيصطنع كنط نظرية مثل هذه لنفس الغرض ، وللغرض الآخر الذى يتوخاه أفلاطون من التناسخ ، وهو إمكان التقدم فى الصلاح والبلوغ إلى السعادة .

(٢) تيماوس ص ٧٧ .

(٣) تيماوس ص ٧٧ — ٨٢ وغيرها .

الفيثاغوريين ، ومع أنه أضاف الإحساس للنبات ، فقد قصر التناسخ على الحيوان ، وكانوا يعدونه إلى جميع الأحياء ، وبنى عليه فكرته الغريبة فى التطور النازل من الرجل إلى المرأة إلى أدنى أنواع الحيوان تبعاً للخطيئة ونقص العقل ، فكان أميناً لمبدئه « إن النقص تضاؤل الكمال » .

و — يبقى مسألتان : الواحدة ما معنى حدوث العالم فى القصة ؟ والأخرى ماهى بالضبط فكرة الله عند أفلاطون بعد ما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة الآلهة ؟ أما عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف فى الفلسفة اليونانية ، حتى لقد قال أرسطو « إن الأقدمين جميعاً ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم ، أما هو فقد جعله حادثاً ، إذ قال إنه وجد مع السماء وإن السماء حادثة »[١] . وقدم بنا ذلك ، ورأيناه يضع دوراً خاضعاً للآلية البحتة قبل تدخل الصانع ، فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث فى الزمان من حيث الصورة . وإذا اعتبرنا قوله إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وإنها مصنوعة ؛ لزم أن جسم العالم مصنوع أيضاً وأن العالم حادث مادة وصورة ، فأخذنا عبارته « العالم ولد وبدأ من طرف أول » بحرفيتها . على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الأتباع عارضوا أرسطو فى إجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا إن « تيماوس » قصة ، وإن للقصة عند أفلاطون حكما غير حكم الحوار والخطاب ، وإن الغرض من تصويره العالم مبتدئاً فى الزمان ومن قوله « قبل وبعد » سهولة الشرح فقط . والحق أن فكرتى حدوث العالم والإبداع من لا شىء لم تكونا معروفتين لليونان ، ولا يوجد فى كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال ؛ ولكنها جميعاً ناطقة بأن النظام من الله ، وهذا كاف لإقامة المذهب الروحى .

ز — ولكن ما الله عند أفلاطون ؟ فقد قيل من ناحية : إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول بأن ليس الصانع شخصاً قائماً بذاته ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعلية فى المادة . والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد فى « القوانين » وهى ليست قصة . — وقيل من ناحية أخرى : إن كل شىء عند أفلاطون إله أو إلهى : المثل ومثال الخير ومثال الجمال والصانع والنموذج الحى بالذات والنفس العالمية والجزء الناطق من النفس الإنسانية وآلهة الكواكب وآلهة الأولمب والجن (وهم وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير) فأين الله بين هؤلاء ؟ وكيف وحدنا بين الصانع ومثال الخير ومثال

(١) السماع الطبيعى م ٨ ف ١ ص ٢٥١ ع ب س ١٤ — ١٩ .

الجمال ولم يقرب أفلاطون بينهم ، بل تركهم متفرقين ؟ مفتاح الجواب ما أشرنا إليه من اشتراك لفظ الله والإلهى فى لغته ؛ وهو يقصد « مبدأ التدبير » متمايزاً من المادة كل التمايز ، فحيثما وجد التدبير والنظام ، وجد العقل ، ووجدت الألوهية أى الروحية ، ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود . فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلا تسامحاً وبشىء من التهكم ظاهر) مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم ، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط . أما الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء ، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة كل فى قمة نوع أو « مقولة » : الصانع الفاعل الأول ، والخير غاية العقل القصوى ، والجمال المطمح الأسمى للإرادة ، والنموذج أول المثل وحاويها جميعاً . وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض : الصانع خيّر ، ومثال الخير مصدر المثل ، والنموذج محلها ، وكلهم جميل ، وكلهم أجمل الموجودات . فالله الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل فى المادة « على نحو يصعب وصفه » ؛ وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية يحتذى ؛ وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تُحب وتُطاب . صفات لواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات ، وكان همه موجهاً لوضع المذهب الروحى ضد الطبيعيين والسوفسطائيين ، ولم يكن لمسألة التوحيد فى أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد ، فلما أحل الأعداد محل المثل فى دروسه الأخيرة عبر عن الله بالواحد — « الواحد بالذات » .

٤١ — النفس الإنسانية :

ا — رأينا نظرية المثل تتضمن القول بالنفس موجودة قبل اتصالها بالبدن ، من حيث أن هذه المثل ليست متحققة فى التجربة بما هى مثل ولا مكتسبة بالحواس ، فلا بد من قوة روحية تعقلها ، أو بالأحرى تذكرها بعد أن عقلتها فى عالم يماثلها . ورأينا تفسير الحركة يرجع إلى مبدأ غير مادى يتحرك بذاته ويحرك المادة ، وهذا التفسير ينطبق على العالم بالإجمال ، وعلى كل جسم بالخصوص . وإذن فللإنسان نفس . قد يقول قائل : ما النفس إلا توافق العناصر المؤلفة للبدن ، وليس لها وجود ذاتى ، وإنما هى كالنغم بالإضافة إلى الآلة والأوتار[١] ولكن التوافق والنغم نتيجة ، والنتيجة لا تباين المقدمات ، والنفس تدبر البدن ، وتتحكم

(١) فيدون ص ٨٥ — ٨٦ . وانظر ما ذكرناه فى عدد ١٣ (ج) .

فى الأعضاء ، وتقاوم البدن بالإرادة متى كانت حكيمة ، ولم يكن ذلك ليتأتى لو كانت النفس نتيجة تناسق عناصره وطبائعه . فليست نغما ، ولكنها الموسيقى الخفى الذى يحدث النغم [١] . وعلى ذلك فالنفس حقيقة لا ريب فيها ، يدل على وجودها تذكر المثل وحركة الجسم وتدبيره بمقتضى الحكمة .

ب — على أن رأى أفلاطون فى ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغموض . ففى المحاورة الواحدة (فيدون) يحد النفس تارة بأنها فكر خالص ؛ وطوراً بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم ؛ دون أن يبين ارتباط هاتين الخاصتين ، ولا أيتهما الأساسية . كذلك الحال فى علاقة النفس بالجسم ، فتارة يعتبرهما متمايزين تمام التمايز ، فيقول إن الإنسان النفس ، وأن الجسم آلة ؛ وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة ، فيذهب إلى أن الجسم يشغلها عن فعلها الذاتى (الفكر) ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه ؛ وأنها هى تقهره وتعمل على الخلاص منه [٢] دون أن يبين ماهية هذا التفاعل ، بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم [٣] وقيام الشعور والإدراك فى النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين . — وفى الجمهورية يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة : الإدراك والغضب والشهوة ، ويسأل هل يفعل الإنسان بمبادىء ثلاثة مختلفة ، أم أن مبدأ واحدا بعينه هو الذى يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم ؟ فيقرر أن المبادىء عدة ، لأن شيئاً ما لا يُحدث ولا يقبل فعلين متضادين فى وقت واحد ومن جهة واحدة ، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتمييز أجزاء فيه ، فيجب أن نميز فى النفس جزءا ناطقا وجزءا غير ناطق ، لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهى عنه . ولنفس السبب يجب أن نميز فى الجزء غير النطق بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل ، ينحاز تارة إلى هذا ، وطورا إلى تلك ، ولكنه يثور بالطبع للعدالة ، ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم إذا اعتقدنا أنه على حق لذلك كثيرا ما يناصر الغضب العقل على الشهوة ، ويعينه على تحقيق الحكمة فى ما هو خلو من العقل والحكمة [٤] . وهذا كلام لا غبار عليه إذا أريد به تمييز قوى ثلاث فى النفس

---

(١) فيدون ص ٩٢ — ٩٥ .
(٢) فيدون ص ٦٤ — ٦٦ .
(٣) تيماوس ص ٨٢ — ٨٩ .
(٤) الجمهورية م ٤ ص ٤٣٦ — ٤٤٠ .

الواحدة ؛ ولكنا رأينا أفلاطون فى « تيماوس » يضع فى الإنسان ثلاث نفوس ، ويعين لكل منها محلا فى الجسم ، فيضيف إلى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث . وبينا هو فى « فيدروس » يشبه النفس فى حياتها السماوية الأولى بمركبة مجنحة ، الحوذى فيها العقل ، والجوادان الإرادة والشهوة[١] إذا بكلامه فى «تيماوس» يشعر بأن الغضبية والشهوانية صنعهما الآلهة للحياة الأرضية والوظائف البدنية .

حـ — وقد اختص أفلاطون مسألة الخلود بقسط كبير من عنايته . ذكرها فى جميع كتبه ، وخصص لها « فيدون » . وكان يحس إحساسا قويا بخطورتها ووجوب بحثها . يدور الحديث فى « فيدون » بين سقراط واثنين من الفيثاغوريين ، هما سمياس وقابس فنجد فيها ثلاثة أدلة على خلود النفس : يبدأ أفلاطون بأسهلها تناولا وهو التناسخ وتداول الأجيال البشرية (تلك العقيدة القديمة الأرفية الفيثاغورية) فيقول : إذا كان صحيحا أن النفس التى تولد فى هذه الدنيا تأتى من عالم آخر كانت ذهبت إليه بعد موت سابق ، وأن الأحياء يبعثون من الأموات ، ينتج لنا أن النفس لا تموت بموت الجسم . ولكن هذا تسليم برأى متواتر لا تدليل ، لذلك يحاول ربط هذا الرأى بقضية كبرى واستخراجه منها نتيجة لازمة فيقول : إذا نظرنا فى التغير بالإجمال ، وهو قانون العالم المحسوس ، وجدناه تبادلا دائرا بين الأضداد ، يتولد الأكبر من الأصغر ، والأحسن من الأسوأ ، وبالعكس ، فتصح لدينا العقيدة القديمة بأن الحياة تبعث من الموت . ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأشياء قد انتهت إلى السكون المطلق . وإذن فقد كانت النفس قبل الولادة ، وستبقى بعد الموت . ويتأيد هذا الدليل من ناحية أخرى : ذلك أن هناك ضدين هما العلم والجهل ، وبعثا من نوع آخر هو تذكر المثل بعد نسيانها ، فإذا كانت النفس قد عرفت المثل قبل هبوطها إلى الأرض فليس ما يمنع بقاءها بعد الموت[٢] . — والدليل الثانى يدور على تعقل المثل : فإن هذه بسيطة ، ومن ثمت فهى ثابتة ، إذ أن المركب هو الذى ينحل إلى بسائطه ويتحول ، أما البسيط فلا يجوز عليه تحول أو انحلال ، فلا بد أن تكون النفس التى تعقل المثل شبيهة بها ، على حسب القول القديم « الشبيه يدرك الشبيه » . وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة[٣] .

(١) ص ٢٤٦ .

(٢) ص ٧٠ — ٧٧ .

(٣) ص ٧٨ — ٨٤ . وهذا الدليل وارد فى الجمهورية بفرعين : النفس بسيطة فلا تنحل بانحلال الجسم — والنفس تعقل المثل الدائمة فهى دائمة مثلها (م ١٠ ص ٦٠٨ وما بعدها) .

« ويسكت سقراط ، ويسكت الجميع . وبعد هنيهة يقول سيمياس : إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جداً فى هذه الحياة ، ولـكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل ، فيجب إما الاستيثاق من الحق ، وإما — إن امتنع ذلك — استكشاف الدليل الأقوى والتـذرع به فى اجتياز الحياة ، كما يخاطر المرء يقطع البحر على لوح خشب ، مادام لا سبيل لنا إلى مركب أمتن وآمن ، أعنى إلى وحى إلهى » (ص ٨٥) ويقول قابس : إن كل ما يلزم من الدليـل الأول بفروعه الثلاثة هو أن النفس كانت قبل الولادة ، ومن الثانى أنها شبيهة بالمثل ، فمن هذين الوجهين لا تتنافى خصائصها مع البقاء . أما البقاء نفسه فلما يقم الدليل عليه ، إذ من يدرينا ؟ لعل النفس تفنى بتلاشى قوتها بعد أن تكون تقمصت أجساماً عدة[١] . هنا يلجأ أفلاطون إلى نظريته فى المشاركة ويقـدم دليلا ثالثاً فيقول : لمـا كانت النفس حياة فهى مشاركة فى الحياة بالذات ، ومنافية للموت بالطبع وليست تقبل المـاهية ما هو ضد لها ، فالنفس لا تقبل الموت[٢] . — فيقتنع قابس ، ويعلن سيمياس أنه مقتنع أيضاً ، إلا أن شـعوره المزدوج بعظم المسألة وبالضعف البشرى يضطره إلى بعض التحفظ بإزاء هذه الأدلة على وجاهتها . فيسلم له سقراط بحقه فى هذا التحفظ ، ويزيد قائلا : بل إن المقدمات أنفسها مفتقرة إلى بحث أو كد[٣] .

د — وإذا رحنا نحن نقوّم أدلته ونمتحن مقدماتها كما يريد ، وجدنا الأول يسلم بالدور تسليما ، فلا يحاول دعمه حتى يقع فى غلط هو أشبه بالمغالطة حين يدعى أن الضد يخرج من الضد ، وكلامه يدل فقط على أن الشىء لا يقبل ضداً بعد آخر حتى يتلاشى هذا الآخر أولا كالحار والبارد ، أو يكسب أو يخسر شيئاً ، كالصغير يصير كبيراً وبالعكس . أما التذكر فليس التفسير الوحيد لتعقل الـكليات ، فقد نجردها من الجزئيات على مذهب أرسطو . وأما أن النفس حياة وحركة ، فلا يدل قطعاً على بقاء النفوس ، إلا إذا صح أن الحركة والحياة لها بذاتها ، أو أن مشاركتها فى الحياة بالذات لا يجوز أن تكون مؤقتة كسائر المشاركات

(١) ص ٨٦ — ٨٨ .

(٢) ص ١٠٥ — ١٠٧ . وفى « القوانين » (م ١٠ ص ٨٩٥ — ٨٩٦) يعرض دليلا مستمداً من تعريف النفس بأنها مبدأ متحرك بذاته محرك للجسم فيقول من ناحية : إن ما يتحرك بذاته فهو خالد ، من حيث أنه لا يوجد فيـه ولا فى غيره ما يقف حركته — ومن ناحية أخرى : النفوس علة الحركات الطبيعية ، فهى باقية ، إذ لو كانت تنتهى لانتهت الطبيعة أيضاً — فنعود إلى الدليل الأول فى « فيدون » وفى « فيدروس » ص ٢٤٥ كلام قريب من هذا .

(٣) ص ١٠٧ (١ ب) .

أو أن دوام العالم قضية ضرورية . يبقى تعقل المثل ، وهو الدليل الأقوى فيما نرى ، فإنه ينظر إلى النفس فى ذاتها لا بالإضافة إلى الجسم والطبيعة ، ويراها روحية تدرك الروحيات ، وتتوق إليها ، وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير ، وأن حياتها الخاصة لا تتحقق تماماً إلا بخلاصها من المادة فى عالم روحى مثلها : وهذا لب عقيدة أفلاطون ، وما عداه محاولة لتوكيدها . وسواء أفلحت هذه المحاولة أم أخفقت فالعقيدة ثابتة « يدافع عنها بشدة »[1] هى ثابتة من مذهبه بأكمله ، إذ يستحيل على من اقتنع بالعقل والروح والفضيلة أن يصدق بفناء النفس وغلبة اللذة وبطلان الحياة الإنسانية . وكيف لا نعجب بهذا الرجاء ، وهذا الشوق إلى السماء وهذا الأسف الرائع لأن وحياً إلهياً لم ينزل ليحيل الرجاء الجميل يقيناً وطيدا ؟ نقطة واحدة تشوب هذا المذهب : هى التناسخ . وقد كان فى وسع أفلاطون أن يمحوها وهو القائل : « إن النفس الحيوانية التى لم تدرك الحقيقة قط لا تستطيع أن تقوم فى جسد إنسانى »[2] فكيف تقوم نفس إنسانية فى جسم حيوانى ؟ نحن نعلم أن التناسخ ركن من أركان مذهبه ولكن كان فى وسعه أن يضع نفساً للمرأة ، ونفوسا حيوانية مترتبة بترتب الأنواع (كما وضع نفسا نباتية) وأن يحصر التناسخ فى دائرة النوع . الخيال هو الذى طغى هنا على المنطق

---

(١) « فيدون » ص ٦٣ (ح) .

(٢) « فيدروس » ص ٢٤٩ (ب ح) .

الفصل الرابع

الأخلاق

٤٢ — القانون الخلقي والطبيعة :

ا — لما كان أفلاطون قد ميز بين العقل والحس ، والنفس والجسم ، فقد ميز فى الأخلاق بين اللذة والألم من جهة ، والفضيلة والرذيلة من جهة أخرى . وكما أنه حارب الحسيين فى المعرفة ، والآليين فى الطبيعة ، فقد أعلن الحرب على السوفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة . عرض نظريتهم فى أقوى صورها وأبعد نتائجها ، ثم فندها تفنيدا [١] . قالوا إن القانون الخلقى الذى يخشاه الناس إنما هو من وضع الناس كالقانون المدنى ، لا من وضع الطبيعة ؛ بل إن الطبيعة تعارضه وتأباه : فبحسب الطبيعة الأمر الأقبح هو الأخسر ، والأخسر تحمل الظلم ؛ وبحسب القانون الخلقى ارتكاب الظلم هو الأخسر الأقبح . ولقد نشأ هذا التباين من أن القانون سنه الضعفاء والسواد الأعظم بالإضافة إلى مصلحتهم الخاصة ، فقصدوا إلى تخويف الأقوياء وصدهم عن التفوق عليهم ، وذهبوا إلى أن الظلم يقوم بالذات فى إرادة التسامى على الآخرين . ولكن الطبيعة تقدم الدليل على أن العدالة الصحيحة تقضى بأن يتفوق الأحسن الأقدر ، فترينا أن هذا هو الواقع فى كل موطن : فى الحيوان والإنسان ، فى الأسر والمدن ؛ وأن علامة العدالة سيادة القوى على الضعيف ، وإذعان الضعيف لهذه السيادة . — هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى الكل يطلب السعادة ، فكيف يستطيع أن يعيش سعيدا من يخضع لأى شىء كان ، قانونا أم إنسانا ؟ ألا أن العدالة والفضيلة والسعادة بحسب الطبيعة أن يتعهد الإنسان فى نفسه أقوى الشهوات ، ثم يستخدم ذكاءه وشجاعته لإرضائها مهما تبلغ من قوة ، مع تظاهره بالصلاح لإسكات العامة والانتفاع بحسن الصيت ولا يتسنى هذا لغير الرجل القوى . لذا ترى العامة تعنف الذين تعجز عن مجاراتهم لتخفى بهذا التعنيف ضعفها وخجلها من هذا الضعف ، وتعلن أن الإسراف عيب محاولة أن تستعبد من ميزته الطبيعية من الرجال ، وتشيد بالعفة لقصورها عن إرضاء شهواتها

(١) انظر فى «غورغياس» القسم الثالث بأكمله وفى «الجمهورية» م ١ و ٢ و ٩ .

الإرضاء التام ، وبالعدالة لجبنها وقعودها عن عظائم الأمور . ولو صح ما تقول من أن السعادة في الخلو من الحاجات والرغائب ، لوجب أن ندعو الأحجار والأموات سعداء .

ب — هذى دعاوى السوفسطائيين . فلنسألهم أولا : أليس يتفق مع الطبيعة أن الكثرة أقدر من الفرد ؟ فإن كانت الكثرة هى التى فرضت القانون فهى الأحسن من حيث أنها الأقدر ، وقوانينها حسنة حسب الطبيعة لأنها قوانين الأقدر . وإن كانت ترى أن العدالة تقوم فى المساواة ، وأن الظلم أقبح من الانظلام ، فرأيها مطابق للطبيعة . وإذن فلا تعارض بين الطبيعة والقانون . — ولنسألهم ثانياً : من هو الأحسن الأقدر الذى يتمدحون به ؟ وهل هاتان الصفتان متلازمتان ، أم يمكن أن يكون إنسان حسناً ضعيفاً معاً ، قوياً رديئاً معاً ؟ مهما نقلب المسألة فلا محيص من التسليم بأن الأحسن هو الأحكم فى عمله ، أياً كان هذا العمل ، وأن الحكيم بالإجمال هو الملتزم جادة القصد والاعتدال ، والحكيم فى السياسة على الخصوص هو الذى يحقق فى نفسه هذا الاعتدال ؛ ويضبط شهواته قبل أن يحكم الآخرين ، وإلا ساءت حاله وحالهم جميعاً . ولنتصور رجلهم الأقوى الذى يقيمونه مثلا أعلى وقد بلغ إلى قمة السلطان فصار طاغية لا يردعه رادع من ضميره ولا من الناس ، ولا تشتهى نفسه شيئاً حتى تنال من اللذات أصنافاً — هل هو سعيد ؟ كلا ، بل إن حياته مخيفة تعسة . فإن جزء النفس الذى تقوم فيه الشهوة لا يعرف القصد ، ولكنه يميل بالطبع إلى الإسراف ؛ ولما كان الاشتهاء ألماً من الحرمان ، كان إنماء الشهوات لأجل إرضائها عبارة عن تعهد آلام فى النفس لا تهدأ ، وكانت حياة الشهوة موتاً متكرراً ، مثلها مثل الدن المثقوب تصب فيه فلا يمتلىء ، أو مثل الأجرب لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد حاجته ويقضى حياته فى هذا العذاب ، أو مثل مدينة رعاعها هائجة مائجة ، أو مثل مسخ متعدد الرؤوس ، وسبع جائع تمزقه الشهوات وتتغذى بلحمه ودمه وهو لا يملك فكاكاً بعد أن ارتمى بين أيديها عبداً وضحية . هذا المخلوق لا يمكن أن يحبه الناس ، ولا ترضى الآلهة عنه ، بل لا تمكن معاشرته ، فلا يذوق لذة الصداقة . فهو شقى للغاية ، والدولة التى يحكمها أشقى الدول .

ح — فلا تقل إن السعادة تقوم فى الشهوة الغوية وفى اللذة بالإطلاق ، وإنما قل إن الإنسان أسعد حالا فى النظام منه فى الإسراف . ولو اتبعنا حساب أصحاب اللذة بشرط أن نضبط الحساب ، لوجدنا أن الحياة الفاضلة هى ألذ حياة . تمتاز بخفة الانفعال وضعف اللذة والألم ، ولكن اللذة فيها أغلب وأدوم ؛ فى حين أن الألم أغلب وأدوم فى حياة الرذيلة . فالقائلون باللذة لا يقدّرون مرمى قولهم ، ولا يدرون ما يريدون : يطلبون السعادة وفق

الطبيعة ، فتنكل بهم الطبيعة شر تنكيل ، وتؤيد القانون الذى يسخرون منه . وما ذلك إلا لأن القانون مستخرج من الطبيعة مفهومة على حقيقتها . وهى تضطر الناظر فى السيرة الإنسانية أن يعدل عن اللذة إلى المنفعة ، وأن يحكم على الأولى بالثانية ، فيقر أن من اللذات ما هو حسن أى نافع ، وما هو ردىء أى ضار ، وإن من الآلام ما هو حسن نافع ، كتعاطى الدواء وتحمل العلاج ، وما هو ردىء ضار ؛ وإن اللذات والآلام الحسنة هى التى تطلب ، واللذات والآلام الرديئة هى التى تجتنب ؛ وإن النافع ما يجلب الخير ، والضار ما يجلب الشر ، والمنفعة التى توسم بالخير هى التى تكمل الشىء وفق حقيقة هذا الشىء ، والضرر الذى يوسم بالشر هو الذى ينتقص الشىء أو يقضى عليه ، فإن كل شىء إنما يقوم بالنظام والتناسب ، فإذا اختل النظام فقد الشىء قيمته وفضيلته . إن الذين نسميهم أخياراً وأشراراً يحسون اللذة والألم على السواء ، فليس الأخيار أخياراً باللذة ، بل بالخير ، وليس الأشرار أشراراً بالألم ، بل بالشر . وكما أن الكيفية التى تحدث فى الجسم عن النظام والتناسب تدعى الصحة والقوة ، فإن النظام والتناسب فى النفس يسميان القانون والفضيلة .

٤٣ — الفضيلة :

ا — الفضائل ثلاث تدبر قوى النفس الثلاث : الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق — والعفة فضيلة القوى الشهوانية تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حراً — ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهى فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم . والحكمة أولى الفضائل ومبدؤها ، فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها ، وانقادت لها الغضبية . ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتتشرفان بخدمتها ، لما خرجنا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة ، إذ « ما الهرب من لذة لنيل لذة أعظم ، سوى عفة مصدرها الشره ؛ وما خوض الخطر لاجتناب خطر آخر ، سوى شجاعة مصدرها الخوف . ليست الفضيلة هذه الحسبة النفعية التى تستبدل لذات بلذات وأحزاناً بأحزان ومخاوف بمخاوف ، كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى ، فإن النقد الجيد الوحيد الذى يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة ، بها نشترى كل شىء ونحصل على كل الفضائل ؛ أما الفضيلة الخالية من الحكمة ، والناشئة عن التوفيق بين الشهوات ، فهى فضيلة عبدة »[1] . فالفضيلة إذن من جنس العقل والنفس ، ولا يسوغ أن نذكرها

(١) « فيدون » ص ٦٨ — ٦٩ باختصار .

إلا بالإضافة إليهما ؛ والحياة الفاضلة لا تستمد قيمتها من لذتها أو منفعتها ، بل من هـذه الإضافة . ويستحيل على من ينكر النفس والعقل أن يبلغ إلى معنى الفضيلة .

ب — وإذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس خضعت الشهوانية للغضبية والغضبية للعقل ، تحقق فى النفس النظام والتناسب . ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة ، باعتبار أن العدالة بوجه عام إعطاء كل شيء حقه ؛ فليست العدالة عنده فضيلة خاصة ، ولـكنها حال الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع الحـكمة والشجاعة والعفة . أما العـدالة الاجتماعية ، فهى تحقيق مثل هذا النظام فى علاقات الأفراد ، فإن الرجل الصالح فى نفسه صالح بالضرورة فى معاملاته ، والعكس بالعكس — . بل إن العدالة تستتبع الإحسان تاماً شاملا ، فلا نحدها بأنها الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء ، لأن الإساءة أساءة إلى النفس أولا . فالذى يقابل الشر بالشر يفقد عدالته ، ويزيد الشرير شراً ، فتنتج هذه العدالة المزعومة ضدها من الناحيتين ، وهذا خلف . استمع إلى سقراط يتحدى السوفسطائيين ويقلب آيتهم رأساً على عقب حيث يقول : « أنا لا أبتغى ارتكاب الظلم ولا تحمله ، ولـكن إذا وجب الاختيار فأنا أختار الثانى » ويقول : « أنا أنكر أن يكون منتهى العـار أن أصفع ظلماً ، أو أن تقطع أعضائى ، أو أن أسلب مالى ؛ وأدعى أن العار يلحق المعتدى ، وأن الظلم أقبح وأخسر لصاحبه منه لضحيته »[١] .

حـ — وتستتبع العدالة السعادة مهما يكن من حال الجسم وشؤون هـذه الحياة ، لأن العدالة خير النفس ، والنفس أسمى وأبهى وأبقى من الدنيويات جميعاً . قد تنزل بالعادل المصائب ويتهم كذباً ويجلد ويعذب ويوثق بالأغلال وتكوى عيناه ويعلق على صليب ، وهو سعيد بعدالته . أما الطاغية الذى ينكل بالناس ، وأما السياسى الذى يوقع بخصومه ، فكلاهما شقى حقيق بالرثاء ، لأن الظلم أعظم الشرور . وليست المسألة بيننا وبين السوفسطائيين إن كان الظالم منتصراً دائماً أم غير منتصر ، ولـكن إن كان سعيداً أم شقياً ، وقد أوردنا لها حلا أول لما خاطبناهم بلغتهم وجادلناهم من وجهتهم فبينا أنه تعس معذب فى جسمه وشعوره . والآن وقد عرفنا النفس والفضيلة نستطيع أن نسلم لهم جدلا بأنه موفق هانىء فى ظلمه ، ونؤكد مع ذلك أنه شقى غاية الشقاء لأنه ظالم ، وأن العادل سعيد لأنه عادل . بل نتحداهم مرة أخرى ونذهب إلى أن الظالم أشقى حالا إن لم يكفر عن آثامه . ومعنى التكفير تحمل

(١) « غورغياس » ص ٥٠٦ — ٥٠٨ وغيرها .

القصاص العادل ؛ وكل ما هو عادل فهو جميل ؛ فتحمل القصاص جميل ؛ وهو خير يستقيم به النظام ، وتخلص به النفس من شرها الذى هو أعظم الشرور لأنه شر النفس . وكما أن علاج الطبيب مفيد ولو لم يكن مستحباً ، وأن السعادة الكبرى للجسم أن لا يمرض أبداً ، ويليها أن يشفيه الطب إذا مرض ، فإن أسعد الناس البرئ من الشر ، ويليه الذى يشفى من شره . أما الذى يحتفظ بشره فأشقى الناس ، لا يدرى أن مصاحبة الجسم المريض لا تعد شيئاً مذكوراً بالقياس إلى مصاحبة النفس المريضة . وكما أن المريض يسعى إلى الطبيب ويتحمل الكى والشق ، كذلك يجب على الخاطئ أن يسعى إلى القاضى بنفسه ، فيعترف بخطيئته ولا يكتمها فى صدره ، ويطلب العقاب ولا يتهرب منه . فإن استحق الجلد قدم جسمه للسوط ، أو استحق الغرامة أداها ، أو النفى رحل عن وطنه ، أو الموت تجرعه ؛ فإن التكفير أفضل الخيرات بعد البر .

د — « هذى حقائق قائمة على أدلة من حديد وماس » من يعلمها بادلتها ومراميها يأتِ الخير حتما ، من حيث أن الإنسان يطلب الخير بالضرورة ويستحيل عليه أن يؤثر الشر مع علمه بالخير علماً صحيحاً . أما الذى يعلم الخير ويأتى الشر فعلمه ناقص ، وحقيقته أنه « ظن » قلق عارٍ من الأصول والنتائج ، لا يقوى على إغراء اللذة والمنفعة[١] . فالفضيلة علم ، والفاضل هو الحاصل على العلم بالخير ، يعرف ما يجب أن يُفعل فى كل حالة ، لأن نظره شاخص دائما إلى الخير المطلق . فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره كما يسترشد بالقيثارى لتعلم العزف على القيثارة . أما الرذيلة فجهل بالخير الحقيقى ، واغترار بالخير الزائف[٢] .

٤٤ — الأخلاق والجدل الصاعد :

ا — كل هذا الحوار ، وكل هذا الجهد فى إقامة الأخلاق ، اضطر إليهما أفلاطون لمحاربة جهل السوفسطائيين . ولكنه سلك طريقاً آخر معبداً هيناً ، هو طريق الجدل : فإن للارادة جدلها ، كما أن للعقل جدله — طريقان متوازيان يقطعان نفس المراحل ، ويتقابلان عند نفس الغاية فى اللانهاية ... غاية تتلاشى دونها الغايات ، وتسقط الاعتراضات ، وتستقر عندها النفس فى غبطة ليس بعدها غبطة . فلنمض إذن وراء أفلاطون نر أن الحياة الحكمية هى المطلب الحقيقى للنفس ، وأن الجهل هو علة الإعراض عنها والامتناع عليها . ذلك بأننا

(١) بهذا التميز بين العلم والظن أراد أفلاطون أن يصحح موقف سقراط (٢٧ ﺟ) .
(٢) « غورغياس » والجمهورية م ١ و ٢ فى مواضع مختلفة .

إذا تأملنا النفس وجدنا فيها قوة عظمى تحركها أبداً هى الحب . والحب اشتهاء صادر عن الحرمان ، إذ ما من أحد يشتهى ما هو حاصل له . هو قلق دائم وشوق إلى الخير ، أى إلى ما شأنه أن يعوض من الحرمان وجوداً ، فيملأ فراغ النفس . فالحب مبدؤه الخير وغايته الخير ، هو وجود ناقص ووسط متحرك من الحرمان إلى الوجود الذى لا يفنى . هو اشتهاء الحصول على الخير حصولا دائما . هو جهد الكائن الفانى فى سبيل الخلود ، فإن اشتهاء الخلود متحد باشتهاء الخير ، وليس يعقل أن يطلب الخير إلى أجل .

ب — ويتجه الحب أول ما يتجه الى جمال الأجسام والأشكال . عند هذا الجمال يقف الأكثرون ظانين أنه الغاية . ولكن النفس الحكيمة تدرك أنه زائف زائل ، لا يبرد شوقها ، ولا ينضب معين حبها . فتجاوز هذا الوهم وتدرك أن الجمال المتحقق فى جسم هو أخ للجمال المتحقق فى سائر الأجسام ، وأن الجمالات الجسمية أشباه بعيدة لجمال واحد بعينه يحويها فى وحدته ، هو مثال الجمال المحسوس . فتخلص النفس من التعلق بواحد ، وتمد إعجابها ومحبتها إلى الجمال الحسى أينما تألق لعينيها . ثم تدرك أن ما تحب فى الأجسام إنما هى صفاتها ، وأن هذه الصفات فائضة عليها من النفس مصدر حياتها ؛ فترتفع من المعلول إلى العلة ، وتنفذ إلى النفس مهما كان غلافها دميما لعلمها أن النفس جميلة فى ذاتها ، فتتعلق بها . ثم تعلم أن النفوس مشتركة فى جمال واحد هو الجمال المعنوى ، فتصعد من جمال النفوس إلى جمال الفنون ، فإلى جمال العلوم النظرية ، ولا تزال تصعد من علم إلى علم حتى تبلغ إلى الجمال كله ، فتقف متأملة ، وتتهيأ بهذا التأمل لمشاهدة الجمال المطلق غير المخلوق غير الفانى ، الذى لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بحال ، الجمال بالذات الذى يحب لذاته . من يشاهده يتعلق به ويخلد فيه . إن ما يعطى قيمة لهذه الحياة إنما هى مشاهدة الجمال السرمدى نقيا لا تشوبه شائبة ، بسيطا لا تغطيه أشكال وألوان مصيرها إلى الفناء . — هذى مراحل الحب يقطعها فى البحث عن ضالته وشفاء غليله ؛ فهو وسيط ومساعد يحفز النفس إلى الكمال ، ويهيج فيها الذكرى القديمة ، ذكرى المثل والحياة السماوية الأولى ، ذكرى الفردوس المفقود تحن إليه بكل جوارحها . فالمحب الحقيقى الكامل (الأفلاطونى) هو الفيلسوف ، يزدرى الجمال الزائل الذى يملأ النفس جنونا ، ليتعلق بالجمال الدائم[1] .

حـ — انظر الآن إلى أفلاطون يصور هذا المحب الكامل والحكيم العادل رجلا حياً

---

(١) « المأدبة » ص ٢٠١ (هـ) — ٢١٢ (حـ) .

يشعر ويعقل ويتكلم : هذا الرجل هو سقراط كان طول حياته معرضاً عن متاع الدنيا ، هائماً بالجمال الأسنى ، داعياً إليه . وكان يشتد به الهيام فيغيب عن العالم المحسوس ، ويستغرق فى التأمل حتى يمكث واقفاً بلا حراك ساعات متوالية ، بل يوماً بليلة[١] . ثم انظر إليه فى سجنه وقد دنا أجله . ليس يكفى القول فى وصف حاله أنه لا يخشى الموت ، أو أنه ينتظره بشجاعة ، فهو مغتبط به أشد اغتباط . هو يعلم أننا ملك الآلهة وأن الانتحار انتقاض على إرادتهم ، ولكنه يرحب بالموت يأتى على يد غيره لأن الفيلسوف يحس الشوق إلى الإلهيات ويحس ثقل الجسم يعوقه عن اللحاق بها . فالموت خلاص النفس وبداية حياة جديدة مع الآلهة . والفيلسوف الحق يجتهد ساعة فساعة أن يعيش فى هذه الدنيا العيشة الروحية التى يشتهيها وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفة بمعناها الأسمى وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم والمران على الموت ، فيبلى جسمه ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة ، لأنه يعلم أن سعادته فى التشبه بالله ![٢] .

---

(١) «المأدبة» ص ١٧٥ (ب) ، و ٢٢٠ (جـ) ، وكل تقريظ سقراط من ص ٢١٥ إلى ٢٢٣

(٢) « فيدون » ص ٦١ (جـ) — ٦٨ (جـ) . — وقد رسم أفلاطون فى «فيلابوس» (وهى متأخرة عن المحاورات التى ذكرناها فى هذا الفصل) صورة لحياة « معتدلة » يقول بعض مؤرخى الفلسفة أنه ترفق فيها وعرف للذة حقها ، فنسخ بهذه الصورة تلك الحياة « العلوية » التى وصفناها . وعندنا أن هذا التعارض ظاهر يرفع باعتبار الحياة العلوية مثلا أعلى يطمح إليه ويهتدى به إلى أن يتحقق ، واعتبار الحياة المعتدلة ضرورة راهنة خاضعة لأختها . فإن اللذة فى « فيلابوس » مأخوذة بمعنى واسع يشمل الاغتباط بالحكمة وبالفضيلة ؛ أما اللذة الحسية فموصوفة بأنها خداعة تمنى النفس بأكثر مما تعطيها ، من يجر وراءها يحى حياة كئيبة ؛ وهى ليست شيئاً معيناً ، ولكنها حركة فى النفس تتعين بموضوعها ، فإن كان الموضوع خيراً يكمل النفس كانت هى خيراً ، ولكنها خير بالإضافة وأدنى الخيرات جميعاً . لذلك يؤلف أفلاطون مزاج الحياة المعتدلة أولا من كل ما هو حكمة : الجدل فالعلوم فالفنون فالظنون الصادقة فى الحياة العملية — وثانياً من اللذات التى تصاحب الفضيلة . فهو باق على عهده ، أمين لنظرية المثل ، أراد أن يرضى نزوعه إلى التوفيق وتأليف الأمزجة ، ولم يغير شيئاً من مذهبه . والتشبه بالله ما يزال الغاية فى « القوانين » يؤكدها بكل قوة (ص ٧١٦) .

الفصل الخامس

السياسة

٤٥ — المدينة الفاضلة :

ا — السياسة عند أفلاطون العدالة فى المدينة ، كما أن الفضيلة العدالة فى الفرد . لذلك يفتتح القول فى « الجمهورية » بالرد على السوفسطائيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف ؛ وغرضه أن يبنى مدينته على أساس من العدالة متين . ثم ينظر فى الاجتماع فيقرر أنه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده . تألف الناس أولا جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والمسكن والملبس ، ثم تزايد العدد حتى ألفوا مدينة . فلم تستطع أن تكفى نفسها بنفسها ، فلجأت إلى التجارة والملاحة . هذه المدينة الأولى مدينة الفطرة ، مثال البراءة السعيدة ، ليس لها من حاجات إلا الضرورية ، وهى قليلة ترضيها بلا عناء ، يقنع أهلها بالشعير والقمح والخضر والثمار والخمر الخفيفة ، فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون ، لا يعرفون الفاقة ولا الحرب . — ولكن هذا العصر الذهبى انقضى يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن ، فنبتت فيهم حاجات جديدة ، واستحدثوا صناعات لإرضائها . وضاقت الأرض بمن عليها ، فنشبت الحروب وتألفت الجيوش . هذه المدينة الثانية هى المدينة المتحضرة وهى عسكرية . فعلى أية صورة نبنى مدينتنا لنحقق فيها العدالة ؟ يجب أن نشخص بأبصارنا إلى « المدينة بالذات » : فنجد أن بينها وبين النفس شبهاً قوياً : فإن للمدينة ثلاث وظائف : الإدارة والدفاع والإنتاج تقابل قوى النفس الثلاث : الناطقة والغضبية والشهوانية . وهذه الوظائف متباينة ، فلا يمكن أن تتركب المدينة من أفراد متساوين متشابهين ، وإنما يجب أن تتركب من طبقات متفاوتة ، لكل منها وظيفة وكفاية خاصة لهذه الوظيفة ، وأن يؤلف مجموعها وحدة تشبه وحدة النفس فى قواها الثلاث . فترتب الطبقات فيما بينها كترتب القوى النفسية والفضائل الخلقية ، وإلا توزعت الجهود وبذلت اتفاقاً وفات الناس الغرض من الاجتماع . هذه الطبقات الثلاث هى الحكام والجند والشعب . والطبقتان الأولى والثانية حراس المدينة فكيف نحصل على حراس أشداء فضلاء ؟[1] .

---

(١) الجمهورية م ٢ ص ٣٦٩ (ب) وما بعدها .

ب — يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يميزوا من بين الأحداث أصحاب الاستعداد الحربى ، فيفصلوهم طائفة مستقلة ويتعهدوهم بالتربية . عليهم أن يرتبوا لهم رياضة بدنية تنشئهم أصحاء أقوياء . وعليهم أن يغذوا نفوسهم بالآداب والفنون فتكون التربية واحدة للجميع إلى حوالى الثامنة عشرة ؛ وتكون سهلة لذيذة لأن الإكراه لا يكوّن الرجال الأحرار؛ وتكون فاضلة : تبدأ بالقصص الجدية البريئة الحاثة على الخير ، وتستبعد منها قصص هوميروس وهزيود ومن نحا نحوهم من الشعراء ، فإنها مرذولة من حيث المادة ومن حيث الصورة . أما من حيث المادة فقد سممت عقول اليونان وأفسدت ضمائرهم بما تروى عن الآلهة والأبطال من أخبار الخصومات وقبيح الأفعال ، وبما لا تفتأ تردده من أن الرجل العادل يعمل لخير غيره وشقاء نفسه ، وبما تصف من هول الموت وتفاهة الحياة الأخرى ، مما يوهن العزيمة ويقعد عن الجهاد فى سبيل الوطن . وأما من حيث الصورة فإن الفن يقوم بالمحاكاة ويخلق المحاكاة ، والشعر بألفاظه وأوزانه يحاكى كل شيء : القوى الطبيعية والحيوانات والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة ، فيبعث فى النفس مثل ما يصف من العواطف والأفعال . والمحاكاة المتصلة تصير عادة فتلقين الحراس القصص القديمة يفسد طبيعتهم . فنحن مع إعجابنا بمحاسن هذا الشعر ننعته بأنه معلم وهم ، ونعمد إلى صاحبه فنضع إكليلا على رأسه ونشيعه إلى حدود المدينة فننفيه منها ونحن نترنم بمديحه ، ولا نستبقى غير الشاعر عف اللسان سديد الرأى هادىء النسق يحاكى الخير ليس إلا [1].

حـ — وينتقل أفلاطون من الشعر الهوميرى إلى الفن بالإجمال [2] ويتحامل عليه ويتعسف فى نقده . فهو لا يرى الفن شيئاً أول له قيمة فى ذاته ، ولكنه يضعه فى المرتبة الثالثة بعد المثال أو الوجود الحق ، وبعد صورته المحسوسة المتحققة فى الطبيعة ، فإن الفن يحاكى الوجود الطبيعى ، وهذا الوجود يحاكى المثال ، فالفن صورة الصورة وشبح الشبح : يصنع النجار السرير محاكياً مثال السرير ، ويصور المصور سرير النجار ، فهو ليس حاصلا على العلم الحق الذى موضوعه المثال أو الشيء بالذات ، ولا على الظن الصادق ، وإنما هو جاهل مخادع يأخذ على نفسه محاكاة الأشياء الطبيعية فيبرزها مشوهة فى غير نسبها الحقيقية من حيث المقدار والشكل . ولكنه لا يخدع إلا عن بعد ، ولا يخدع إلا الجهلاء . كذلك قل

---

(١) الجمهورية م ٢ و ٣ .
(٢) الجمهورية م ١٠ .

فى الشاعر ، فإنه لو كان يعلم حقاً ما يتظاهر بعلمه ، لكان يعمل بدل أن يقول ، لكان يقود الجيوش أو يشرع القوانين ، وهوميروس لم يفعل شيئاً من ذلك ، ولكان يؤثر أن يحيا حياة مجيدة ، وهوميروس ارتضى لنفسه أن يكون قصّاصاً للحياة المجيدة وراوية . فالفن بالإجمال أداة إيهام وتخييل ، والشعر دجل كالتصوير ، إذا نزع عنه سحر اللفظ والتوقيع بدا شاحباً فقيراً . يستطيب وصف العواطف ، وهى متقلبة متنوعة ، ولا يجد له موضوعاً فى العقل الثابت الهادىء ؛ فيهيج العواطف ويشل العقل ، مثله مثل طاغية يقلد السلطة للأشرار ويضطهد الأخيار . فإنه يوحى بالعطف على أفعال وانفعالات رديئة ، ويضعف إشرافنا على الجزء الشهوى من النفس ، فيحرك فينا البكاء تارة ، والضحك طوراً ، ويدفعنا ونحن نشهد التمثيل إلى استحسان ما ننكره فى الحياة الحقيقية وإلى التصفيق لما نغضب له فى الواقع . والتراجيديون لا يرمون لغير إحراز إعجاب الجمهور ، والجمهور لا يميل إلى الأشخاص الحكماء الرزينين ، بل يطلب أشخاصاً شهويين متقلبين ، تملأ تقلباتهم وشهواتهم القصة ، فيلهو بها ويميل معها إلى كل جانب . وأما الكوميديا فهى رديئة بالذات ، تضحك من إخواننا فى الإنسانية ، وتنمى حاجة المزاح والسخرية . وإذن فعلى الشارع أن يراقب جميع مظاهر الفن ، وجميع الفنانين من شعراء ومغنين وممثلين ومصورين وغيرهم ، فيخلق بيئة كلها جمال سليم رزين ، وينشىء مواطنين كاملين يتوجهون إلى الفضائل عفواً ، ويصون نفوسهم من كل خدش ، إذ ليست الغاية من الفن توفير اللذة ، بل التهذيب والتطهير .

د — ولا شك أن وضع أفلاطون الفن فى المرتبة الثالثة بعد المثال وشبحه المحسوس ، تحامل وتعسف ، وكان المعقول أن يساوى بين الفنانين والصناع ، فيعترف للأولين بأنهم يحاكون المثل مباشرة كما يحاكيها الآخرون . ولكنها حماسة النضال دفعته إلى المغالاة ، والغيرة الحارة على الخير نبهته إلى مخاطر الفن ، فراح يمتهنه ويذله وهو الفنان العظيم . وعلى أى حال لم يكن فى وسع أفلاطون أن يتابع القائلين بالفن لأجل الفن ، بعد أن ميز بين الخير والشر ، ونصب الطهارة مثلاً أعلى للإنسان . وهو يعلن أن المسألة مسألة العدالة ، وأن الواجب إيثار العدالة على كل شىء . وإنما شدد النكير على الشعر الهوميرى لأن هذا الشعر كان قوة هائلة ، يأخذ عنه اليونان جيلاً بعد جيل حكمة الحياة فى الأخلاق والدين والسياسة والحرب والصناعات ، فكان خطره عظيما وسحره فعالاً . وكما أن أفلاطون حارب السوفسطائيين وعارض بيانهم بالفلسفة ، فقد أراد أن يخضع لها الفن أيضاً ويقيده بحدودها — ولنعد إلى منهج التربية .

٤٦ – الحكومة المثلى :

ا – وعند الثامنة عشرة ينقطع الحراس عن الدرس ، ويزاولون الرياضات البدنية والتمرينات العسكرية . فإذا ما بلغوا العشرين فصل الأجدرون منهم طائفة على حدة يعكفون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، وهى العلوم التى تستغنى عن التجربة وتستخدم البرهان ، فتنبه الروح الفلسفى . وواضح أنهم لا يستطيعون ، مع ما لهم من المقام الرفيع وما عليهم من التكاليف العديدة ، أن يسعوا لتحصيل معاشهم ، فيجب أن نوفره لهم . ونحن بهذا التوفير نهيىء لهم الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم ، ونبعد عنهم كل ما من شأنه أن يغريهم بأن يحوّلوا وظيفتهم إلى تسلط واستمتاع ، فينقلبون أسياداً وطغاة ونحن نريدهم حراساً ليس غير . لذلك يعيشون معاً ويأكلون معاً ، ويقدم لهم الشعب مؤونتهم ، فلا يحتاجون لذهب ولا فضة ، فيحظر عليهم إقتناء أى شىء منهما ، سواء أكان نقوداً أو آنية أو حلياً ، ويحظر عليهم التصرف بشىء من ذلك ، بل رؤيته إن أمكن ، إذ أن الحكم خدمة لا استغلال ، والحراس لأجل المدينة وليست المدينة لأجل الحراس . يحمد هؤلاء للشعب إطعامه إياهم ، ويحمد الشعب لهم حراستهم إياه ، فينتفى الحسد والنزاع[1] . يرى القارىء أن ما يضاف عادة لأفلاطون من اشتراكية أو شيوعية إنما هو قاصر على طبقة الحراس ، ولهم عنده وظيفتان ، الإدارة والدفاع ؛ أما الإنتاج ، وبه تتم للمدينة وظائفها الثلاث ، فمتروك للشعب من زراع وصناع وتجار ، يتملكون مصادره وآلاته تملكا شخصياً ، ويستغلونها ويتاجرون بنتاجها كما يرون ، على شرط أن يؤدوا لمن فوقهم الضريبة الواجبة ، وأن تحصر الملكية فى حدود معقولة ، بحيث لا يثرى الشعب فيتهاون فى العمل أو يتركه ، ولا تسوء حاله فيعوزه المال للصناعة والتجارة ، ولا يثرى البعض دون البعض فينقسم طائفتين متنابذتين ، الأغنياء والفقراء ، وهذا الإنقسام آفة الدول غير المنظمة تنظيما عقلياً . وليس تحريم الملك على الحراس تشريعاً اقتصاديا ، ولكنه تدبير سياسى يرمى إلى الفصل بين السلطة التنفيذية والمال ، لكيلا تفسد به ، ويقوم الصراع فى نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية .

ب – والحراس ذكور وإناث على السواء ، يسرى عليهم جميعاً نفس النظام . نعم إن المرأة أضعف من الرجل ، ونحن لا نغضى عن هذا التفاوت ، إلا أنها مهيأة لنفس الوظائف ،

---

(١) الجمهورية م ٣ وبالأخص ص ٤١٥ (د) — ٤١٧ (ب) .

فقد تصلح للطب أو للموسيقى أو للرياضة أو للحرب أو للفلسفة كما تصلح للأعمال المنزلية . فليس ما يمنع من تكليف النساء الحراسة إذا ساوين الرجال فى الكفاية لها ، فإن الأصل فى الوظيفة أنها لخير المجموع ، وأنها تقلد للكفء دون أى اعتبار آخر . وإذن فنحن نكلف المرأة ذات الاستعداد كل أعمال الحراس ؛ تقوم بها ملتحفة فضيلتها ، وندع الحمقى يضحكون والغاية من أخذ النساء بهذه التربية أن نوفر للدولة نساء ممتازات إلى جانب الرجال الممتازين ينجب منهم نسل ممتاز . فمصلحة الدولة هى التى تقتضى ذلك ، وتتطلب منا التغاضى عن العرف . وكما أننا انتزعنا من نفوس الحراس شهوات الحياة المادية وشواغلها ، فإننا ننتزع منها أيضاً عواطف الأسرة وشواغلها ، فيحظر على الحراس أن تكون لهم أسرة ، ويكونون جميعاً للجميع ، لكن لا اتفاقا ، بل يقيم الحكام كل سنة فى أحسن الأوقات وأسعد الطوالع حفلات دينية يجمعون فيها الحراس من الجنسين ، ويوهمونهم أن اقترانهم سيكون بالقرعة ، تفاديا من التحاسد والتخاصم ، والحكام يقصدون فى الحقيقة أن يعقدوا لكل كفء على كفئه ، فيعقدون زواجاً رسمياً ولكنه مؤقت الغرض منه الإنسال على قدر حاجة الدولة ، وتحسين النسل بمقتضى القواعد المرعية فى الحيوان . ويوضع الأطفال فى مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس خصيصون . وتأتى الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفنهم . فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة ، ولكنهم جميعاً أسرة واحدة ، يعتبر بعضهم بعضاً قريباً ، ويعامل بعضهم بعضاً على هذا الاعتبار ، فيتسع مجال التعاطف والتحاب . هذا والأسرة مباحة للشعب ، مع شىء من المراقبة لمنع الزيادة البالغة فى عدد السكان . فإن ولد للشعب أو للحراس أطفال فى غير الزمن المحدد أعدموا ، كما يعدم الطفل ناقص التركيب ، والولد فاسد الأخلاق ، والضعيف عديم النفع ، والمريض الذى لا يرجى له شفاء ، لأن الغاية هى أن يبقى عدد السكان فى المستوى الذى يكفل سعادة المدينة ، وأن يحتفظ بقيمتهم البدنية والخلقية[1] .

ح — وإذا ما بلغ الحراس الثلاثين ميز من بينهم أهل الكفاية الفلسفية رجالاً ونساء الذين يتوفر فيهم محبة الحق وشرف النفس وضعف الشهوة وسهولة الحفظ . واجتماع هذه الصفات نادر ، وتأليفها بالقدر اللازم عسير ، فالحراس الفلاسفة أقلية . يقضون خمس سنين فى دراسة الفلسفة والمران على المناهج العلمية ، ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها . ثم يزج بهم فى الحياة العامة ، ويعهد إليهم بالوظائف الحربية والإدارية إلى سن الخمسين . فالذين يمتازون فى العمل كما قد امتازوا فى النظر ، يرقون إلى مرتبة الحكام ، ويدعون الحراس

(١) الجمهورية م ٥ .

الكاملين . فهم خلاصة الخلاصة ، زال من نفوسهم فى هذه السن الطمع ، وما زال النشاط . فيعيشون فلاسفة متوفرين على تأمل المعقولات الصرفة والخير المطلق ؛ ويتناوبون الحكم ، يزاوله كل بدوره (وهذه هى المونازكية أى حكم الفرد العادل) أو جماعة جماعة (وهذه هى الارستقراطية أى حكم الطائفة العادلة) على حد سواء ما داموا محافظين على المبادىء .

ى — وإنما نريد الحكام فلاسفة ، لأن التربية الأولى خلقت فى الحراس ظنوناً صادقة وعواطف طيبة ، مستعينة بالطبع والتطبع لا بالعلم ، فيمكن أن تضعف الظنون بالنسيان ، وأن تلين العواطف للخوف أو للاغراء ، فلا بد أن يكون الحكام فلاسفة يعلمون الخير ويريدونه إرادة صادقة . والفيلسوف هو الرجل الوحيد الذى يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصوراً علمياً ، وأن يلقنها للآخرين بأصولها وبراهينها ، فتدوم فى المدينة ، بينا تصور السياسيين العمليين إن أصاب فهو ظنى لا يُنقل للغير ، فيقبر معهم . وعلى ذلك فالفلسفة هى الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة . ويجب تحضير أذهان الجمهور لهذا الانقلاب ، والجمهور ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع للمدينة ، ولكن متى استخدمت فلم تفلح ؟ هم السوفسطائيون الذين وضعوا الفلسفة موضع سخرية بمغالطتهم ومخاتلتهم ؛ وساعد على الاستخفاف بها أن كثيراً ما يتصدى لها الجهلاء الأدعياء ، وأن الشبان يلجونها قبل الأوان ويتركونها قبل الأوان ، كأنها فترة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العملية ، ويعتبرونها حلية يحسن أن يتحلوا بها ، ولكن على أن تكون خفيفة سريعة ، وقد قلنا إنه لا ينبغى الاشتغال بها قبل الثلاثين ، وأنه يجب التهيؤ لها بالفضيلة التى تخلص النفس من الشهوات وتعدها لقبول الحق ، فإن الحق لا ينكشف للنفس تطلبه وهى منقسمة على نفسها ، بل للنفس المخلصة تتوجه إليه بكليتها . فلنعمل على علاج هذه الحال لعل الشعب يدرك يوماً أن الفلاسفة أصلح الناس لإقامة شىء من النظام الإلهى على هذه الأرض ؛ أو لعله يولد للملوك أبناء ذوو استعداد للفلسفة يحتفظون بهذا الاستعداد حتى إذا ما آل إليهم السلطان أسلموه للفلاسفة ، فيتم إنشاء المدينة المثلى على أسرع الوجوه وأيسرها . وتدوم المدينة المثلى ما دام الحكام معنيين بالأطفال ، مستبقين طبقة الحراس فى المستوى اللائق ، ينزلون إلى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطاً من أولاد الحراس ، ويرقون إلى الحراسة من يتوسمون فيه الصلاحية لها من أولاد الشعب ، فتظل المدينة واحدة متحدة حكيمة من حيث أن أولى الأمر فيها حكماء ، شجاعة من حيث إن التربيـة الفاضلة قد طبعت العدالة فى قلوب

الحواس فعرفوا ما يُطلب وما يجتنب ، عفيفة تكبح شهواتها وتنظم ملذاتها وتحارب الترف والفقر على السواء[١] .

ﻫ — هذا نموذج يحتذى ولا يحقق على وجه التمام لأن كان المثال ممتنع على كل ما هو محسوس . وما يحقق من هذا النموذج لا يدوم لأن كل ما يتكون فهو عرضة للفساد لا محالة . وإذا فسدت مدينتنا تدهورت من حكومة إلى أخرى أردأ منها ، حتى تبلغ أسوأ الحكومات وكأنها مدفوعة بقوة قاهرة وقانون ضروري . والحكومات خمس : فقد سبق القول أن الحكومة الفاضلة إما أن يتولاها فرد فتسمى موناركية أو ملكية ، وإما أن يتولاها جماعة فتسمى أرستقراطية ؛ ولا فرق بين الحكومتين وإنما هما واحد فى الحقيقة . ويحدث أن يخطىء الرئيس أو الرؤساء فى اختيار الوقت الملائم للتزويج ، فينجب للدولة أولاد حين لا ينبغى — أو أن يخلطوا بين الأكفاء وغير الأكفاء ، فينجب للدولة أولاد بعيدون عن مشابهة آبائهم حكمة واعتدالاً — أو أن يتهاونوا فى تربية الأحداث — فيضطرب النظام وتنشب الفتن ، ولكن الحكام والجند يتغلبون آخر الأمر ، لأنهم ما زالون ممتازين ، وما تزال القوة فى أيديهم . غير أنهم لا يعيدون النظام إلى نصابه وقد انحطت قيمتهم بفساد الوراثة أو التربية ، بل يستغلون غلبتهم لمنفعتهم الذاتية ، فيقتسمون الأراضى والدور ، ويستخدمون الشعب فى شؤونهم الزراعية والصناعية ، بعد أن كان الشعب حراً يوفر لهم أسباب المعاش ؛ ويهملون الدرس والنظر مؤثرين المال والسلطان : وهذه هى الطيموقراطية أو حكومة الطامعين . ويصبح للمال أهمية عظمى ، ويثرى البعض دون البعض ، ويُقتضى نصاب مالى لولاية الوظائف العامة ، فتتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة إلى اثنتين : الأغنياء والفقراء ، وتسود الشهوات الدنيئة ، ويكثر اللصوص : وهذه هى الأوليغركية أو حكومة الأغنياء . ويزداد الأغنياء طلباً للثروة ، فيقرضون الشبان الموسرين مالاً بالربا ينفقه هؤلاء فى الملذات فيصيبهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم ، فيبدو لهم أن يعارضوا الثروة بالقوة ، فيثيرون الشعب ، فيفوز الفقراء الأقوياء على الأغنياء المترفين : وهذه هى الديمقراطية أو حكومة الكثرة ، وشعارها الحرية والمساواة المطلقة ، دون اعتبار لقيم الرجال . ويبرز من بين دعاة الديمقراطية وحماة الشعب أشدهم عنفاً وأكثرهم دهاء ، فينفى الأغنياء أو يعدمهم ، ويلغى الديون ، ويقسم الأراضى ، ويؤلف لنفسه حامية يتقى بها شر المؤامرات ، فيغتبط به الشعب ، ويستأثر هو بالسلطة . ولكى يمكّن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويديم الحاجة إليه يشهر الحرب على

---

(١) الجمهورية م ٤ و٥ و٦ .

جيرانه ، بعد أن كان قد سالمهم ليفرغ إلى تحقيق أمنيته فى الداخل . ويقطع رأس كل منافس أو ناقد ، ويقصى عنه كل رجل فاضل ، ويقرب إليه جماعة من المرتزقة والعتقاء ، ويجزل العطاء للشعراء الذين نفيناهم من مدينتنا فيكيلون له المديح كيلاً . وينهب الهيا كل ، ويعتصر الشعب ليطعم حراسه وأعوانه . فيدرك الشعب أنه انتقل من الحرية إلى الطغيان : وهذه هى الحكومة الأخيرة . والحكومات الأربع الفاسدة مراحل تمثل استفحال الشر ، وافتئات الطبقات السفلى فى المجتمع ، والقوى السفلى فى النفس ، على الطبقات والقوى العليا : فالطيموقراطى مولع بالمجد والسلطان ، هو الشجاعة خرجت عن طور العقل — والأوليغركى شره للمال ، خلو من كل عاطفة شريفة — والديمقراطى متقلب مع الأهواء ، ليس لحياته قاعدة ، وليس فيها إكراه ، يتوهم خيره فى الحرية المسرفة ، فيقتله هذا الإسراف — والطاغية متهتك جلاد سارق مجرم ، خائف أبدا ، لا يعاشر غير الأشرار ، ويعاشرونه ليفيدوا منه . إلا أن العدالة وحدها تكفل السعادة للفرد وللجماعة ، وأقل حيدة عنها تودى بهما جميعاً [1] .

و — هذا تلخيص المقالات السياسية فى الجمهورية . يتبين منه القارىء أن أفلاطون نهج منهج الرياضى يضع الأصول ويستخرج نتائجها دون التجاء إلى التجربة ، كأن بنى الإنسان آحاد مجردة أو أشكال هندسية ، وكأن طبائع الاجتماع تطيع المشرع كما يطيع الصلصال يد الخزاف . ولقد ظن الفيلسوف أنه يحتاط للأمر بما فيه الكفاية ، إذا هو أراد المدينة على أن تكون صغيرة لا تزيد ولا تنقص ، فيسهل تحقيق العدالة فيها على النحو الذى تصور . ولكنه وضع لذلك قيوداً فظيعة وقوانين وحشية ، وبالغ فى تقدير القوة البدنية وفى تمثيل الإنسان بالحيوان . ولو أنه ذكر فى هذا الموقف مذهبه فى النفس الناطقة وشرفها وجمالها ، لكان نبا عن هذه المخازى التى أخذها عن الإسبرطيين الغلظاء كما أخذ عنهم بدعة المرأة الجندية ، فأخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها فى المجتمع ، وهو الذى أقام مدينته على تفاوت الاستعدادات ، وعرف أن المرأة أضعف من الرجل بالطبع ، لم يفطن إلى أن لا خير للجندية فى المرأة ، ولا للمرأة فى الجندية . ولو أنه ذكر مذهبه فى النفس ، لكان احترم النفس فى كل جسم ولم يزهقها جزافاً ، ولكان فهم الزواج الإنسانى على أنه اتحاد النفس بالنفس ، لا يخضع لإرادة غريبة تعقده وتحله كما تشاء ، ولكان فهم أن روابط الأسرة أكبر عامل على تهذيب الطبع وترقيق الشعور وتمدين الإنسانية ، فإن انفصمت لم تمح

---

(١) الجمهورية م ٨ .

الأنانية كما توهم ، بل محيت المحبة ، وإنما تنشأ المحبة من هذه الروابط المروفة المحسوسة بين أفراد الأسرة . ولم يكن أفلاطون أكثر توفيقاً فى مسألتى الحرب والرق ، فإنه يكيل هنا بكيلين ، الواحد لليونان والآخر للأعاجم . ينصح للمدن اليونانية أن تتعهد فيما بينها العلائق الودية ، بل أن تتحالف وتؤلف أسرة واحدة ؛ فإن تحاربت فلا تدمر ولا تحرق ولا يسحق الغالب جميع أهل المدينة المغلوبة كأنهم أعداء ، بل يضرب الأقلية التى أثارت الخصام ، ويعامل الباقى معاملة الأصدقاء ، ويقصر التدمير والتحريق والسحق على محاربة الأعاجم . ثم يصرح بأن اليونان لا يسترق بعضهم بعضاً ، وإنما يسترقون الأعاجم ، لأن الرجل العدل لا يسترق قريبه وصديقه ، بل يسترق عدوه(١) . الحق أن قارىء « الجمهورية » لينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المنقوصة . وإن هو التمس له العذر بأن الحرب ضرورة يمتنع تفاديها ، وأن الرق كان قديماً فى حكم الضرورة فهو لا يفهم أن تقصر العدالة على اليونان دون سائر خلق الله ، بعد أن علم أن الإساءة إلى العدو هى أولا وقبل كل شىء إساءة إلى الذات . لقد بدا لأفلاطون أن يطالع مثال الإنسان وهو ينظم حياة الفرد ، ثم فاته أن يطالعه وهو ينظم المدينة والإنسانية .

٤٧ — المدينة الإنسانية :

ا — عرض أفلاطون « لموجات ثلاث »(٢) هى : تجنيد المرأة ، وشيوعية النساء والأولاد ، وحكومة الفلاسفة ، وجهد نفسه فى اجتيازها ، وظن بعد كفاحه الجدلى أنه أفلح وبلغ الشاطىء الأمين . فتكفلت الأيام برده إلى الحق ، وأقنعته بأن مدينته المثلى ممتنعة التحقق لامتناع وجود الفيلسوف الكامل ؛ وهو إنما بناها لاعتقاده الذى ما يزال راسخاً فى نفسه أن الفيلسوف هو الحاكم الأكمل والملك الحق ، يرجع لحكمته فى كل ظرف ويحكم بما توحى إليه ، فهو يفضل القانون الموضوع ، لأن الأحوال الإنسانية دائمة التغيير ، والقانون صلب لا يلين لجميع المناسبات ، فالفيلسوف هو القانون الحى ، وحكمه هو الحكم العدل . أما سائر الحكومات فالأحرى أن تسمى عصابات . ولكن هذا الحاكم الأمثل حديث خرافة أو ما يشبه ذلك ، والناس لا يصدقون أن إنساناً مثلهم يستطيع أن يضطلع بالسلطة المطلقة دون أن تنتابه نشوة القوة فيفقد كل عقل وكل صفة إنسانية . فيجب أن نعدل عن حلمنا

(١) الجمهورية م ٥ ص ٤٦٩ (ب) — ٤٧١ (ج) .
(٢) « م ٥ ص ٤٥٧ (ب) .

الجميل ، وأن نقنع بحكومة أدنى وأقرب إلى حال الإنسان ، هى حكومة قائمة على دستور . فى مثل هذه الحكومة الديمقراطية أقل صلاحية من الأرستقراطية ، وهذه أقل صلاحية من الملكية ، لأن الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكثرة ، والكثرة أقدر من الكافة. أما الحكومة التى لا يقيدها دستور ، فإن حالتها تسوء حتما إذ أن حكم الفرد فيها طغيان ، وحكم الكثرة أوليغركية ، وأقل منهما ضرراً الديمقراطية لأن تداول السلطة فيها يؤدى إلى تعارض النزعات الضارة وتناسخها[1] .

ب — فالواجب أن يكون للدولة دستور — وهذه الفكرة أصل كتاب « القوانين » الذى هو آخر وأوسع كتب أفلاطون . موضوعه التشريع لتحقيق المثل الأعلى للمدينة كما رسمته « الجمهورية » لكن مع مراعاة طاقة الإنسان ومقتضيات الحياة . وهو ينقسم بالإجمال ثلاثة أقسام : المقالات ١ — ٤ : مقدمة عامة فى أن التشريع يجب أن يقوم على الفضيلة والعدالة — والمقالات ٥ — ٨ فى نظام الدولة السياسى وقوانينها — والمقالات ٩ — ١٢ فى الجزاءات من ثواب وعقاب . ففى المقالة الأولى ينعى أفلاطون على المشرعين والسياسيين رأيهم أن الدولة حربية قبل كل شىء ، وأن النصر المبين قهر العدو الخارجى ؛ ويذهب إلى أنه التغلب على العناصر الرديئة فى النفس وفى المدينة ، وتعهدها حتى تنصلح . فخير الحالات السلم لا الحرب ، وهو الغاية التى يجب على المشرع أن يتوخاها فى وضع دستوره . والشجاعة الحربية أدنى نوعى الشجاعة ، والنوع الأرفع والأشق مغالبة اللذة وقمع الشهوة ؛ فالشجاعة الحربية فى المحل الرابع بعد الحكمة والعفة والشجاعة الأدبية . ونأخذ من المقالة الثالثة أن خير حكومة هى الأرستقراطية المقيدة بهيئات نيابية تكفل التوازن بين السلطات المختلفة . وهى وسط بين الطغيان والديمقراطية : الطغيان يسرف فى حب السلطة ، والديمقراطية تغلو فى حب الحرية ، فكلاهما ردىء فى ذاته ، ولكن المزج بينهما بالقدر الملائم ينتج النظام الأمثل فى هذه الحياة الدنيا .

حـ — ولا يذكر أفلاطون الطبقات الثلاث المقابلة للقوى النفسية ؛ ويصطنع قسمة أخرى ثلاثية كذلك فيضع المواطنين وعبيدهم فى ناحية ، والصناع والغرباء يحترفون التجارة فى ناحية أخرى ، وجيشاً أهلياً فى ناحية ثالثة . ويعدل عن الشيوعية ، ولو أنه ما يزال يرى فيها دواء الأثرة ، إلا أنه أيقن أن البشر « يولدون وينشأون كما نرى اليوم » لا قبل لهم بها ، وأنها إنما تصلح لموجودات أسمى من البشر . فهو يقول بالملكية ، ولكنه يحض المالك على أن يعتبر ملكه خاصاً بالمدينة كما هو خاص به . وهو يقول بالأسرة ويشيد بكرامة

(١) محاورة « السياسى » ص ٣٠١ — ٣٠٣ :

الزواج ، ولكنه يبقى على رأيه فى تحديد النسل ، لأنه يستبقى مدينته صغيرة ، ويحدد عدد الأسر بخمسة الآف وأربعين « لأن هذا العدد ينقسم بالتمام على الأعداد الاثنى عشر الأولى ما خلا أحد عشر » (!!) ويخص كل أسرة بحصة من الأرض لا تباع ولا تجزأ ، بل يورثها الأب لمن يختار من أبنائه الذكور . ويعتبر فى تقدير الحصة نوع التربة بحيث لا يغبن أحد . والحصة قسمان : الواحد قريب من المدينة والآخر بعيد ؛ ويغلب أن يكون القصد حمل المواطنين على محبة المدينة كلها والدفاع عن القلب والأطراف على السواء . وتكتفى الأسرة بغلاتها ، فلا تقتنى ذهباً ولا فضة . وتحظر الحكومة تداول النقد إلا بمقدار ما يلزم لشراء الضروريات وصرف أجور العمال ، فلا تزيد الثروة ؛ وهذا خير للدولة ، لأن فلاحها يقوم بالفضيلة وحدها أما تفاوت الأسر فى الثرورة فسبب للحسد والشقاق (م ٥) .

د — والسلطات سبع : (١) حراس الدستور ، وعددهم ٣٧ ، يحافظون عليه ويحولون دون تعديله. (٢) القواد ، وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش . (٣) مجلس الشيوخ ، وأعضاؤه ٣٦٠ يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور ، فيتداولون السلطة ، كل ثلاثين منهم شهراً ، وفى باقى السنة يعنون بشؤونهم الخاصة . (٤) الكهنة والكاهنات فى عدد يكفى لإقامة الطقوس والعناية بالهيا كل . (٥) الشرطة . (٦) « وزير للتربية » ينتخبه الشيوخ لخمس سنين . (٧) المحاكم وهى ثلاث : واحدة لفض الخلافات الشخصية ، وتؤلف من جيران المتخاصمين ؛ وأخرى تستأنف إليها الخصومات التى تعجز المحكمة الأولى عن فضها ؛ والثالثة للحكم فى الجنح والجنايات وأفلاطون يريد التربية فاضلة بالطبع ، ولكنه يلطف من صرامته بإزاء التراجيديا والكوميديا ، فيسمح بهما على شرط أن تعرض القصص على « قلم مراقبة » وألا يتعاطى مهنة التمثيل المرذولة سوى العبيد والأجانب . وهو يعلن هنا أن الرق ضرورة يقبلها على كره ، وأن السبب فى انحطاط الرقيق ليس الطبيعة بل سوء المعاملة (م٦)

هـ — ويمضى أفلاطون فى سرد القوانين وتبيان الجزاءات . ويعنى بأن يمهد لكل قانون « بمذكرة إيضاحية » وأن يعقب عليه بعظة خلقية ، لأن القانون الخليق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم ، يصدر للعقل فيولد العلم ، ولأن حقيقة الشارع أنه هادٍ ومربٍ يقنع قبل أن يأمر (م ٤) . ويرتقى أفلاطون إلى أصل القوانين والمبدأ الذى تستمد منه سلطانها ، فيقول إنه الله لا يحكمنا مباشرة ، بل بواسطة العقل الذى وهبنا ، فالقوانين التى يقررها العقل تحاكى قوانين العناية الإلهية ، وترمى إلى الخير العام ، فالخضوع لها واجب . ولكنه يسرف فى التقنين والتنظيم ، ويتدخل فى أدق الشؤون ، فيبين أن عقليته الرياضية لم

تفارقه ، وأنه ما يزال يرنو إلى مدينته الأولى ، ويعتقد أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن إخضاعها للقانون . وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك الفيلسوف الحكمة السياسية كلها دفعة واحدة ، ليحلها محله ، ناسياً ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائمة التغير ، وأن القانون أصلب من أن يتلاءم مع كل حال . وهو يرمى إلى إقامة حكم العقل والعدل ، واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأثرة الشخصية إلى الحد الأدنى وبالحيلولة دون البدع ، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهى تخنق كل استقلال فى الفكر ، وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آلة صماء وعبداً للدولة . فهو ينتهى إلى صورة من الحكم المطلق هى أعقد صورة وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة . غير أنه خلف لنا عدداً كبيراً من الآراء الجزئية هى ربح صافٍ للاجتماع والسياسة .

* * *

٤٨ — خاتمة الباب الثالث :

ا — نرجو أن نكون قد وفقنا فى أثناء تصورنا مذهب أفلاطون إلى إشعار القارىء بعض الشىء بسمو روحه ، وعمق فكره ، وتنوع أسلوبه . جمع أفلاطون فى شخصه كل مزايا العقل اليونانى فأبلغها إلى أقوى وأبهى مظاهرها : الجرأة والتؤدة ، الحدس والاستدلال العاطفة والملاحظة ، الفن والرياضة . واستوعب جميع الأفكار ، فمحصها إلى حد بعيد ، وسلكها فى نظام واحد بديع . وأحس جميع النزعات الروحية ، فاستخلصها من الأرفية وسائر الأسرار ، ووضحها وأحالها معانى عقلية ، فنقل الدين إلى الفلسفة : قال إن المطهرين الذين تتحدث عنهم الأسرار ما هم إلا الذين يعنون بالفلسفة بمعناها الصحيح [١] وأن الفلسفة هى التى تخلص النفس وتدخلها النعيم [٢] وأعلى كلمة الفلسفة فوق كل كلمة . فكان بكل هذه المزايا أحد ينبوعى حكمة نهلت منه العقول من أيامه إلى أيامنا ، ولن تزال ترده إلى ما شاء الله . والينبوع الآخر تلميذه أرسطوطاليس .

ب — أما الأكاديمية فتولاها من بعده قريب له اسمه اسبوسيبوس . وخلفه اكسانوقراطيس . والاثنان « أحالا الفلسفة رياضيات » على حد قول أرسطو المذكور آنفاً (٣٨ — د) . وتوالت على المدرسة حظوظ شتى . وبقيت قائمة إلى سنة ٥٢٩ ميلادية ، أى إلى أن أغلق يوستنيانوس المدارس الفلسفية بأثينا .

(١) « فيدون » ص ٦٩ (جـ د) .
(٢) « فيدون » ص ٨٢ (ب) — ٨٤ (ب) .

الباب الرابع

أرسطوطاليس

(٣٨٤ — ٣٢٢ قبل الميلاد)

الفصل الاول

حياته ومصنفاته

---

٤٩ — حياته :

ا — ولد أرسطو فى اسطاغيرا ، وكانت مدينة أيونية قديمة متاخمة لمقدونية على بحر إيجة . وفى عهده استولى عليها المقدونيون وخربوها ؛ وسميت فيما بعد اسطاڤرو . وكانت أسرته معروفة بالطب كابراً عن كابر ؛ وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً للملك المقدونى امنتاس الثانى أبى فيليب أبى الإسكندر ؛ توفى وما يزال أرسطو حدثاً ، فلم يأخذ عنه . ولما بلغ الثامنة عشرة قدم أثينا ليستكمل علمه ، فدخل الأكاديمية ، وما لبث أن امتاز بين أقرانه ، فسماه أفلاطون « العقل » لذكائه الخارق ، و « القرّاء » لاطلاعه الواسع . ثم أقامه معلماً للخطابة فيما يقال . ولزم أرسطو الأكاديمية عشرين سنة ، أى إلى وفاة صاحبها . وحسبنا هذا دليلاً على بطلان ما جرت به بعض الأقاويل من مجافاته أستاذه فى العهد الأخير ، أو على مغالاتها فيما قد يكون وقع بينهما من المنافسة العلمية . فإن أرسطو كان قد نقد نظرية المثل ؛ ولعله كان قد كون مذهبه ، ونقد نظريات أخرى فهو فى كتبه لم يدع قولاً لأفلاطون إلا تناوله بالتجريح فى لفظ جاف وإلحاح عنيف ، اللهم إلا مرة واحدة حيث قال كلمته المشهورة « أحب أفلاطون وأحب الحق ، وأؤثر الحق على أفلاطون »(١) . وبقاؤه فى الأكاديمية يدل على أنه عرف كيف يوفق بين إيثار الحق وبين احترامه لأستاذه وعرفانه لجميله .

ب — ولما توفى أفلاطون غادر أرسطو أثينا . وتريد هاته الأقاويل أن يكون سبب ارتحاله حنقه من ترؤس غيره على المدرسة . ويقضى الإنصاف أن نذكر أن موقفه فى المدينة كان

---

(١) هى مشهورة بهذا النص . أنظر ترجمة العبارة كاملة فيما بعد عدد ٧٦ ح .

يحرج إذ تألف فيها حزب وطني بزعامة ديموستين لمقاومة فيليب ، وكانت علاقة أسرة أرسطو بالبلاط المقدوني معلومة للجميع . قصد إذن إلى آسيا الصغرى ، ومكث فيها مدة وتزوج . وفيما هو هناك استقدمه فيليب ليعهد إليه بتثقيف ابنه الاسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة . ولا نعلم كيف كان منهجه مع تلميذه ، ولكننا نعلم أن فيليب أمر بإعادة بناء أسطاغيرا من ماله الخاص ، فدل بذلك على عظيم مكانة الفيلسوف عنده . واستمر أرسطو على العناية بولى العهد أربع سنوات متصلة ، حتى إذا ما بلغ الاسكندر السابعة عشرة شارك الجيش فى حروبه وذاق لذة النصر ، فتباعدت الصلة بينهما . ولما ناهز العشرين نودى به ملكاً بعد أبيه المقتول غيلة . فتوفر على توطيد حكمه وتوسيع سلطانه . وعاد أرسطو إلى أثينا فى أواخر سنة ٣٣٥ ، وكانت قد خضعت لقوة فيليب .

ح — فلما استقر بها أنشأ مدرسة فى ملعب رياضي يدعى لوقيون ، فعرفت بهذا الاسم ولكنه لم يكن صاحبها القانوني ، لأنه كان أجنبياً . فسجلها باسم ثاوفراسطوس صديقه وتلميذه ، ووهبه لهذا الغرض منازل وبساتين ابتاعها فى المدينة . وقسم رجال المدرسة طائفتين : أعضاء مسنين ينتخبون الرئيس ، وأعضاء أحداثاً . وكان من عادته أن يغشى ممشى إلى جانب الملعب ، فيوافيه التلاميذ ، فيلقى عليهم دروسه وهو يتمشى وهم يسيرون من حوله ، فلقب لذلك هو وأتباعه بالمشائين ، ويقال إن دروسه كانت على نوعين : صباحية مخصصة للتلاميذ تدور على الفلسفة ، ومسائية عامة تدور على الخطابة . ويذكر كذلك أنه أنشأ مكتبة كانت الأولى من نوعها فى العصر القديم ، ومعملاً للتاريخ الطبيعى . ويشهد ما وصل إلينا من كتبه وكتب تلاميذه بأن العمل كان كثيراً ، والبحث شاملاً جميع فروع العلم .

ء — وبعد اثنتى عشرة سنة اضطر أرسطو أن يبرح أثينا مرة ثانية . فإن الإسكندر مات بالحمى سنة ٣٢٣ ، فعاودت ديموستين وحزبه آمالهم ، وعادوا إلى نشاطهم ، وأخذوا يطاردون الأجانب . واتجهت الأنظار إلى أرسطو ، مع أنه لم يشتغل بالسياسة قط ، ومع أن العلائق كانت توترت بينه وبين الإسكندر من قبل سنتين ، إذ علم الملك بمؤامرة عليه ، وقتل فيمن قتل من المتآمرين ابن أخت أستاذه . لم يبال الاثينيون بذلك ، ولجأوا إلى حيلة طالما اصطنعوها من قبل ، فاتهموه بالالحاد . فعهد بالمدرسة إلى ثاوفراسطوس وغادر المدينة وهو يقول متهكماً : « لا حاجة لأن أهيء للاثينيين فرصة جديدة للإجرام ضد الفلسفة » . وقصد إلى مدينة خلقيس فى جزيرة أوبا . وكان ممعوداً منذ زمن طويل ، فمات بمرضه عن زوجته الثانية (وكانت الأولى قدتوفيت) وابنة من هذه ، وابن من تلك اسمه نيقوماخوس كجده .

٥٠ — مصنفاته :

ا — يذكر بعض القدماء أن مخطوطات أرسطو تداولتها بعض الأيدى ، إلى أن اكتشفت مكدسة فى قبو وقد نال منها التعفن ، فتداولتها أيد أخرى ، حتى اضطلع بمراجعتها وإصلاح ما فسد منها اندرونيقوس الرودسى ، الزعيم الحادى عشر على اللوقيون بعد أرسطو ، وأخرج للناس نسخاً صحيحة فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد . هذه القصة موضوعة من غير شك ، إذ كيف يعقل أن مكتبة اللوقيون لم تكن تحتوى على نسخ من مصنفات أرسطو يرجع إليها المعلمون والتلاميذ ؟ وكان للمدرسة فروع ، منها فرع رودس أنشأه أوديموس تلميذ أرسطو وخرج منه اندرونيقوس ، فكيف يمكن الاعتقاد بأن هذه المدارس كانت خلواً من نسخ تعول عليها ؟ يلوح أن الأصل فى وضع القصة أن الجمهور المثقف لم يكن يعرف من أرسطو غير المصنفات التى أذاعها فى دور الشبـاب ، وأن تآليفه العلمية بقيت وقفاً على مدارسه إلى أن نشرها اندرونيقوس . وقد نسلم بصحة القصة إجمالاً ، فلا يلزم منها سوى أن ما ترويه من الأحـداث أصاب نسخاً من كتب أرسطو لم تكن هى مخطوطاته ، ولا النسخ الوحيدة ، لما قدمنا من سبب .

ب — أما مصنفات الشباب فقد ضاعت جميعاً . وكل ما نعلمه عنها مستمد من فهارس قديمة وإشارات ومقتبسات وردت لدى قدماء الـكتاب . هى محاورات على طريقة أفلاطون فى عهده الأخير ، بل إن الحوار فيها قصير جداً لا يتعدى افتتاح الـكلام ووضع المسألة ، ثم يشرح المؤلف رأيه فى خطاب كما يشرح سقراط رأى أفلاطون . يذكرون منها : السياسى ، السوفسطائى ، منكسينوس ، المأدبة ، فى البيـان ، اسكندر ، فى العدالة ، فى الشعراء ، فى الصحة ، فى الصلاة ، فى التربية ، فى اللذة . ويذكرون « أوديموس » فى خلود النفس ، ويقولون إن هذا الـكتاب موضوع على غرار « فيدون » وإنه كان يتضمن القول بحيـاة سابقة وبالتناسخ والتذكر — وكتاباً « فى الفلسفة أو فى الخير » وضعه فى الوقت الذى كان يتحرر فيه من تأثير أفلاطون ؛ بدأه بفذلـكة عن تاريخ الفكر وتقدم الإنسانية ، وتطرق إلى نقد نظرية المثل ونظرية حدوث العالم ، وانتهى بالبرهنة على الوهية الـكواكب .

ح — وأما مصنفات الـكهولة فقـد بقى معظمها ، وليس للحوار أثر فيها ، وإنما هى موضوعة فى قالب تعليمى ، لم تكن معدة للنشر ، ولـكنها مذكرات ، بعض أجزاء منها محررة تحريرا نهائياً ، والباقى منه ما دوّنه لنفسه (وهو الأكثر) ومنه ما دونه تلامذته

عنه وراجعه هو . وهذا يفسر صعوبة أسلوبها ، وافتقارها للشرح منذ القديم ، وكونها لم تتداول إلا فى المدرسة حتى نشرها اندرونيقوس كما قلنا . ولسنا بحاجة إلى تاريخها ، فإن لكل منها موضوعاً خاصاً لا يخرج عنه ، والكلام فيها مرتب ترتيبا منطقياً ، والمذهب فيها واحد متناسق . ولسنا نصف هنا محتوياتها ، فإن هذا الوصف سيأتى فى سياق عرض المذهب . فنقتصر على ذكر أسمائها . وهى تنقسم خمسة أقسام :

(١) الكتب المنطقية الملقبة بأورغانون منذ القرن السادس للميلاد ، أى الآلة (الفكرية) : المقولات ، العبارة ، التحليلات الأولى أو القياس ، التحليلات الثانية أو البرهان ، الجدل ، الأغاليط . وقد جرت عادة الفلاسفة الإسلاميين أن يذكروها بأسمائها اليونانية فيقولون : قاطيغورياس ، بارى ارمنياس ، انالوطيقا الأولى ، انالوطيقا الثانية ، طوبيقا ، سوفسطيقا .

(٢) الكتب الطبيعية ، ومنها كتب كلية يتعلم منها الأمور التى تعم جميع الطبائع ، وكتب جزئية يتعلم منها الأمور التى تخص كل واحد من الطبائع . وهى : السماع الطبيعى أو سمع الكيان (وهو كتاب كلى فى الطبيعة) ، السماء ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، أى الظواهر الجوية ، المسائل الحيلية (الآليات) يشك البعض فى إمكان نسبتها إليه ، ويقبلها البعض . ثم كتاب النفس (وهو كلى) يأتى بعده ثمانية كتب صغيرة جمعت تحت اسم « الطبيعيات الصغرى » هى : الحس والمحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، تعبير الرؤيا فى الأحلام ، طول العمر وقصره ، الحياة والموت ، التنفس ، الشباب والهرم . ثم خمسة كتب فى التاريخ الطبيعى هى : تاريخ الحيوان ، أعضاء الحيوان ، تكوين الحيوان ، مشى الحيوان ، حركة الحيوان .

(٣) الكتب الميتافيزيقية أى ما بعد الطبيعة : يلوح أن اندرونيقوس هو الذى جمعها على الترتيب المعروف منذ أيامه ، ووسمها بهذا الاسم لأنها تأتى بعد الطبيعيات . وكان أرسطو قد سمى موضوعها بالعلم الإلـهى ، وبالفلسفة الأولى . وهى تعرف عند الإسلاميين بهذه الأسماء الثلاثة ، وأيضاً بكتاب الحروف لأنها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية .

(٤) الكتب الخلقية والسياسية : الأخلاق الأوديمية (فى سبع مقالات) والأخلاق النيقوماخية (فى عشر مقالات) والأخلاق الكبرى (فى مقالتين) . والكتابان الأول والثانى روايتان لدروس أرسطو الشفوية ؛ ولكن الأول أقدم لأنه أقرب إلى أفلاطون ، والثانى أقرب إلى مذهب أرسطو وأكمل ، لأن المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من

الأول ضاعت فوضعت مكانها المقالات المقابلة لها فى الثانى . أما الثالث فهو تلخيص الكتابين بالرغم من فخامة اسمه . ولم نقل الأخلاق « إلى » نيقوماخوس و « إلى » أوديموس ، لأن الإخصائيين الآن يعدلون عن هذه الترجمة ، ويقولون إن العنوان اليونانى مبهم يحتمل ثلاثة معانى : الواحد « الأخلاق إلى . . . » يعنى أن الكتاب مهدى إلى . . . والآخر « أخلاق نيقوماخوس » يعنى اسم الناشر ، والثالث « الأخلاق النيقوماخية » وأن ليس هناك ما يؤيد المعنى الأول أو الثانى ، فيبقى المعنى الثالث الذى هو مبهم كالأصل . أما الكتب السياسية فهى : كتاب السياسة ؛ وكتاب النظم السياسية ، وهو مجموعة دساتير نحو ١٥٨ مدينة يونانية لم يصل إلينا منها سوى دستور أثينا وجد فى مصر على بردى سنة ١٨٩٠ .

(ه) الكتب الفنية وهى : الخطابة ، والشعر .

ء — وتذكر له كتب اخرى اثبت النقد أنها منحولة : منها كتاب العالم ، كان قد ضم إلى كتاب السماء ولقبا بالسماء والعالم ، ولكن فيه آراء رواقية تخرجه من المجموعة الأرسطوطالية . ومنها تدبير المنزل ، وكتاب المسائل يتناول مسائل من مختلف العلوم ، وهو يرجع إلى المدرسة . وكتاب « فى مليسوس وا كسانوفان وغورغياس » وهو بقلم أرسطوطالى من أهل القرن الأول للميلاد (انظر ما قلناه فى الحاشية على عدد ١٥ — ب) . وكتاب المناظر ، وكتاب الخطوط ، وكتاب فيضان النيل ، وكتاب اللاهوت المعروف عند الإسلاميين « باوتولوجيا أرسطوطاليس » وبكتاب الربوبية وهو مجموعة مقتطفات من أفلوطين . ويتبين من هذا الفهرس أن مؤلفات أرسطو موسوعة كبرى انتظم فيها العلم القديم بأكمله ماعدا الرياضيات . ولئن بليت اجزاء منها بتقدم العلوم ، فإن كتبه الفلسفية ، وكثيراً من نظرياته المنبثة فى كتبه الجزئية خالدة ، ليس فقط من حيث أهميتها التاريخية ، بل أيضا وعلى الأخص من حيث قيمتها الذاتية

٥١ — أسلوبه ومنهجه :

ا — كان القدماء معجبين بكتابة أرسطو ، وقد قال شيشرون إن أسلوبه يتدفق كنهر من تبر . ولا شك أن هذا الإعجاب كان منصبا على مصنفاته الأولى ، فإن كتبه العلمية جافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض ، وليس فيها حوار ولا قصص ولاشىء مما يتميز به أسلوب أفلاطون . وكان أرسطو قد دل على هذا الاتجاه منذ المرحلة الأولى ، إذ قسم للحوار نصيباً ضئيلاً ، وللشرح النصيب الأوفر . على أن الكتب العلمية

تحمل البينات على صدق إعجاب القدماء ، فكتبه فى الجدل والشعر والخطابة تدل على رسوخ قدمه فى الأدب وسمو ذوقه . ثم هو قد عنى عناية عظيمة بتحديد معانى الألفاظ . ووضع ألفاظاً جديدة فى العلوم وفى الفلسفة ذاعت فى لغته ، ونقلت إلى اللغات الأوربية وإلى اللغة العربية ، بحيث يصح أن يقال إنه الواضع الحقيقى للغة العلمية العامة .

ب — أما منهجه فى التأليف فله مراحل أربع : فهو أولا يعين موضوع البحث ، ثم يسرد الآراء فى هذا الموضوع ويمحصها (وهو بالفعل قد جهد نفسه للوقوف على الآراء فى جميع فروع العلم) ثم يسجل « الصعوبات » أى المسائل المشكلة فى الموضوع ، وتعريف «الصعوبة» : « إنها وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته فى الجواب عن مسألة بعينها »[١] وأخيراً ينظر فى المسائل أنفسها ويفحص عن حلولها مستعيناً بالنتائج المستخلصة فى المراحل السابقة . وإليك نصاً بما تقدم : « من الضرورى أن يبدأ العلم بالفحص عن مسائله ، لأن العقل إنما يبلغ إلى الاطمئنان بعد حل الصعوبات التى اعترضته ، ثم لأن الباحث الذى لا يبدأ بوضع المسألة كالماشى الذى لا يدرى إلى أى جهة هو متوجه ، بل هو مستهدف لعدم معرفة إن كان قد وجد ما يبحث عنه أم لم يجد ، من حيث أنه لا يتوخى غاية ؛ وأما الذى يبدأ بمناقشة الصعوبات ، فهو الذى يستطيع أن يعين لنفسه غاية . وأخيراً إن الذى يسمع الحجج المتعارضة جميعها يكون موقفه أفضل للحكم »[٢] . ولتعيين الموضوع ميزة أخرى ، هى تعيين نوع الدليل الذى يلائمه ، فإن « البعض لا يقبل إلا لغة رياضية ، والبعض لا يريد إلا أمثلة ، والبعض يريد الاستشهاد بالشعر ، والبعض يحتم فى كل بحث برهاناً محكماً ، بينما غيره يعتبر هذا الإحكام إسرافا . . . (ولكن) يجب أن يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوع من العلم . . . فلا تقتضى الدقة الرياضية فى كل موضوع ، وإنما فقط فى الكلام على المجردات ؛ ولذلك فالمنهج الرياضى لا يصلح للعلم الطبيعى ، لأن الطبيعة تحتوى على المادة »[٣] .

---

(١) كتاب الجدل م ٦ ف ٦ ص ١٤٥ ع ب س ١٧ .

(٢) ما بعد الطبيعة م ٣ ف ١ ص ٩٩٥ ع ١ س ٢٤ — ص ٩٩٥ ع ب س ٤ باختصار .

(٣) ما بعد الطبيعة م ٢ ف ٣ ص ٩٩٥ ع ١ س ٥ — ١٧ باختصار .

الفصل الثانى

المنطق

٥٢ — المنطق وأقسامه :

ا — كان أرسطو أول من نظر إلى العلم فى مجموعه ووضع مبادىء تصنيف تام للعلوم يتمثل فى مجموعة كتبه . فالعلم عنده ينقسم أولا إلى نظرى وعملى بحسب الغاية التى ينتهى إليها : العلم النظرى ينتهى إلى مجرد المعرفة ، ويقع على الوجود فينظر فيه من ثلاث جهات : من حيث هو متحرك ومحسوس ، وهذا هو العلم الطبيعى ؛ ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهذا هو العلم الرياضى [١] ؛ ومن حيث هو وجود بالإطلاق ، وهذا هو ما بعد الطبيعة . أما العلم العملى فالمعرفة فيه ترمى إلى غاية متمايزة منها ، وهذه الغاية هى تدبير الأفعال الإنسانية ، وذلك إما فى نفسها ، وهذا هو العلم العملى بمعناه المحدود ؛ وإما بالنسبة إلى موضوع يؤلف ويصنع ، وهذا هو الفن . ويدبر العلم العملى أفعال الإنسان بماهو إنسان من ثلاث نواح : فى شخصه ، وهو الأخلاق بمعنى ضيق ؛ وفى الأسرة ، وهو تدبير المنزل ؛ وفى الدولة ، وهو السياسة . ويدبر الفن أفعال المخيلة والأعضاء ، ويحدث موضوعات مفيدة أو جميلة ، وينقسم بحسب الموضوعات التى يتناولها . والعلم النظرى أشرف ، لأنه كمال العقل أسمى قوى الإنسان ، ولأنه العلم للعلم لا لغرض آخر يرتب إليه ويتبعه . وأشرف العلوم النظرية ما بعد الطبيعة ، لسمو موضوعه وبعده من التغير . كذلك العلم العملى أشرف من الفن ، لشرف موضوعه وبعده من المحسوس بالقياس إلى موضوع الفن [٢] .

ب — ولم يدخل أرسطو المنطق فى أقسام العلم النظرى ، لأن موضوعه ليس وجوديا ولكنه ذهنى ، إذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر . وعلى ذلك فهو علم يتعلم قبل الخوض فى أى علم آخر ، ليعلم به أى القضايا يطلب البرهان عليه ، وأى برهان يطلب لكل قضية [٣] فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم فى آن واحد ، وليس هذا

---

(١) ويسمى أيضاً فى الكتب العربية بالتعليمى ، لأن اللفظ اليونانى الدال على الرياضيات Mathématiké يدل أيضاً على التعليم .

(٢) كتاب الجدل م ٦ ف ٦ وم ٨ ف ١ — والأخلاق النيقوماخية م ٦ ف ٢ — وما بعد الطبيعة م ٦ ف ١ — وانظر فيما بعد عدد ٦٥ ، ١ ب .

(٣) التحليلات الثانية م ١ ف ١ — وما بعد الطبيعة م ٤ ف ٣ .

ولا ذاك بسهل التناول[1] . وإذن فالمنطق آلة العلوم (أورغانون) أو هو علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمى . فموضوعه صورة العلم لا مادته . ولم يرد لفظ « لوجيكا » فى كتب أرسطو كاسم لهذا العلم ، ثم ورد فى عصر شيشرون بمعنى الجدل ، إلى أن استعمله اسكندر الأفروديسى بمعنى المنطق . ويقول أرسطو بهذا المعنى « العلم التحليلى » أى العلم الذى يحلل العلم إلى مبادئه وأصوله ، وإن كانت « التحليلات » تدل بالذات على تحليل القياس إلى أشكاله ، فلا مانع من إطلاق الاسم بحيث يشمل تحليل القياس إلى قضايا والقضية إلى ألفاظ .

ح — موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد . ولما كانت أفعال العقل ثلاثة : التصور الساذج ، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها ، والاستدلال أو الحكم بواسطة[2] فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولا إلى ثلاثة أقسام : كتاب المقولات يدور على الأمور المتصورة تصوراً ساذجا ؛ وكتاب العبارة فى الأمور أو الأقوال المؤلفة ؛ وكتاب التحليلات الأولى فى الاستدلال بالإجمال أى من حيث صورته . ولما كان الاستدلال من حيث المادة إما برهانياً صادراً عن مبادئ كلية يقينية ومؤديا للعلم ، وإما جدلياً مركباً من مقدمات ظنية ، وإما سوفسطائياً مؤلفاً من مقدمات كاذبة تحتوى على النتيجة احتواء ظاهريا لا حقيقياً ، خرجت لنا ثلاثة كتب : الواحد فى التحليلات الثانية أو البرهان ، والثانى فى الجدل ، والأخير فى الأغاليط . وواضح أن هذا « المنطق المادى » يختلف عن المراد بهذا الاسم عند المحدثين ، وهو « منطق العلوم » . على أن أرسطو لم يغفل هذا النوع من النظر كما يتجنون عليه ، وكل ما هنالك أنه لم يجمعه فى كتاب واحد ، فقد مر بنا قوله أن لكل موضوع نوعاً من الدليل أو البرهان يلائمه . وكتابه « التحليلات الثانية » منطق العلوم المجردة ، وله فى أول كل علم كلام عن منهج هذا العلم . أما قوانين الاستقراء فقد كانت معروفة : كان معروفا أن العلة متى وضعت وضع المعلول ، ومتى ارتفعت ارتفع ، ومتى تعدلت تعدل . وبالجملة لسنا نرى بحثاً من أبحاث ستورات مل فى منطقه الاستقرائى إلا وفى كتب أرسطو ما يقابله ، أو مبادىء تمكن معالجته بها . — وليس الغرض هنا تلخيص الكتب المنطقية ، فإن هذا التلخيص بين أيدى الجميع فى الكتب العربية القديمة ؛ وإنما نقتصر على إشارات تصور كل كتاب بالإجمال ، متوخين جلاء بعض النقط وشرح بعض المسائل لنؤدى واجب التاريخ .

---

(١) ما بعد الطبيعة م ٢ ف ٣ .   (٢) كتاب النفس م ٣ ف ٦ .

٥٣ — المقولات :

ا — هي عشر مذكورة هنا بتمامها ، ومذكورة تارة كلها ، وتارة بعضها ، في جميع كتب أرسطو تقريباً . وهي : الجوهر مثل رجل ، الكمية مثل ثلاثة أشبار ، الكيفية مثل أبيض ، الإضافة مثل نصف ، المكان مثل السوق ، الزمان مثل أمس ، الوضع مثل جالس ، الملك مثل شاكي السلاح ، الفعل مثل القطع ، الانفعال مثل مقطوع . والكتاب مقدمة لكتاب العبارة أي القضية . ولفظ « قاطيغورياس » يعني عند أرسطو الإضافة أو الإسناد . فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مسندة أو « مقولة » أي محمولات ؛ أو بتعريف أدق : المقولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية . ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف مهما يتبادر إلى الذهن من أن المقولات التسع تحمل عليه وهو لا يحمل على شيء : فإن الجوهر أول وثان : الأول هو الجزئي الموجود في الواقع ، وهو الذي لا يضاف إلى موضوع ، وليس حاصلا في موضوع ، مثل سقراط . والثاني هو النوع والجنس ، أي ما يعبر عن ماهية الجوهر الأول ، ويندرج تحته الجوهر الأول ، مثل إنسان وحيوان ، وهو يضاف إلى موضوع كقولنا « سقراط إنسان » . ولو أن الجوهر الأول يمكن أن يضاف بالعرض ، مثل « هذا العالم هو سقراط » إلا أنه دائماً موضوع بالذات كما تقدم . والجوهر الذي هو مقولة هو الجوهر الثاني . ويختلف الجوهر عن باقي المقولات في أمور : أهمها قبوله الأضداد ، بينما هي لا تقبل أضدادها ، وذلك لأنه موضوع التغير ، فيمكن أن ينقلب من أبيض إلى أسود ، ومن طيب إلى ردىء ، أما هي فتغيرها زوالها . والجوهر الأول مقدم في الجوهرية على الثاني ، أي أن الجزئي مقدم على الكلي ، لأنه هو الذي يوجد حقاً ويقبل العوارض ، بينما الكلي لا يوجد من حيث هو كذلك إلا في الذهن . ومن بين الجواهر الثانية ، النوع جوهر أكثر من الجنس ، لأنه أقرب إلى الوجود الحقيقي يتشخص في الجزئي ، أما الجنس فلا يتشخص إلا بواسطة النوع . وهذا الترتيب يعارض الترتيب الأفلاطوني النازل من المثل باعتبارها الموجودات الحقة ، إلى الجزئيات المعتبرة أشباحاً ؛ ويدل على الاتجاه الواقعي عند أرسطو ، إلى جانب اعتقاده بأن العلم موضوعه الكلي ، وأن ما يزيده الجزئي على الماهية الكلية إنما هو آتٍ من المادة المحسوسة التي لا تدخل العلم .

ب — قلنا إن المقولات محمولات : هي أوائل المحمولات أو أجناسها العليا ، تمثل وجوه الوجود المختلفة ، لا بمعنى أنها أقسام أو طوائف كل منها متحقق على حدة ، بل بمعنى أنها

وجهات متمايزة فى كل شىء شىء : فإن الشىء الواحد يمكن أن يعتبر من جهة ما هو جوهر أو كم أو كيف الخ ، بحيث إن أى محمول يضاف إليه فهو داخل فى واحدة من المقولات . وكان أفلاطون قد قال بأجناس عليا (الوجود والذاتية والتغاير والسكون والحركة) وبمعانى مشتركة (التشابه والتباين ، الوجود واللاوجود ، الذاتية والتغاير ، الزوج والفرد ، الوحدة والعدد)[1] ولكن لا علاقة بين هذه وبين المقولات . وقد وردت فى أفلاطون معانى الجوهر والكم والكيف والإضافة والفعل والانفعال ، ولكنه لم ينظر إليها نظرة أرسطو ، ولم يحاول ردها إلى نظام واحد .

ح — لم يذكر أرسطو المبدأ الذى اعتمد عليه فى تقسيم المقولات . فذهب بعض المؤلفين إلى أنه جمعها جمعاً تجريبياً . ولسنا نظن ذلك . وعلى كل حال يمكن وضعها وضعاً منطقياً . وقد فعل ذلك القديس توما الأكوينى فى شرحه على ما بعد الطبيعة (المقالة الخامسة الدرس التاسع) على النحو الآتى قال : قد تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على ثلاثة أوجه : فإما أن يكون المحمول هو الموضوع وإما أن يؤخذ من ذات الموضوع ، وإما أن يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع . فمن الوجه الأول ، المحمول هو الموضوع فى قولنا «سقراط إنسان» فإن سقراط هو ما هو إنسان ، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر (الأول) . ومن الوجه الثانى ، المحمول صفة للموضوع ، وهذه الصفة إما أن تكون لازمة للموضوع من مادته ، وهذا هو الكم ؛ أو من صورته ، وهذا هو الكيف ؛ وإما أن تكون له بالإضافة إلى آخر ، وهذه هى الإضافة . ومن الوجه الثالث ، المحمول خارج عن الموضوع إما بالمرة ، وإما بعض الشىء : والخارج بالمرة ، إما ملك ، وإما مقاس ، والمقاس إما زمان ، وإما مكان ، والمكان إما « أين » غير ملحوظ فيه ترتيب أجزاء الجوهر فى المكان ، وإما « وضع » ملحوظ فيه ذلك . والخارج بعض الشى ، إما أن يكون الموضوع مبدأ له ، وهذا هو الفعل ، وإما أن يكون نهاية ، وهذا هو الانفعال .

٥٤ — العبارة :

ا — كتاب العبارة مقالة واحدة فى اليونانية ككتاب المقولات ، ومقسم إلى مقالتين فى الترجمة اللاتينية . والعبارة « صوت مفرد أو مركب دال بنفسه دلالة وضعية » . فهى إذن غير الصوت الدال بالطبع الصادر عن البهائم والإنسان كالتأوه والأنين — وغير الحروف فإنها لا تدل بنفسها بل مع غيرها . والصوت المفرد هو الاسم والفعل والأداة أى

(١) فى « بارمنيدس » وفى السوفسطائى » .

الحرف — والصوت المركب هو المؤلف ، وهو الأجدر باسم العبارة أو القضية ، لأنه وحده يتضمن الصدق أو الكذب ، ويصح السكوت عليه ، أما الاسم والفعل فأجزاء العبارة . وينظر فيها الكتاب بهذا الاعتبار ، فيستبعد من العبارة التمنى والدعاء والاستفهام ، لأن العبارة تركيب محمول مع موضوع بالرابطة ، أى بلفظة دالة على نسبة بينهما . وقد تطوى هذه الرابطة ، فتسمى العبارة ثنائية كقولنا سقراط كاتب أو سقراط يتكلم — وقد تعلن ، فتسمى العبارة ثلاثية ، مثل سقراط هو كاتب . ولو كان الإنسان حيواناً أعجم لا كتفى بما يقوم فى نفسه من الانفعالات عن الأشياء ، واقتصر على الأصوات الطبيعية التى تترجم عن الانفعال الحاضر ، ولكنه حيوان ناطق مدنى فاحتاج إلى تأدية انفعالاته للآخرين فاصطنع الألفاظ والكتابة : الكتابة دلالة الألفاظ ، والألفاظ دلالات انفعالات النفس . والانفعالات مُثل الأشياء ، لأن الشىء إنما تدركه النفس بمثال منه فى الحس أو فى العقل . ولكن دلالة الكتابة على الألفاظ وضعية باتفاق الجميع ، ودلالة الألفاظ على الانفعالات وضعية كذلك ، خلافاً لما ذهب إليه أفلاطون فى «اقراطيلوس» إذ لو كانت طبيعية لاتفقت عند الناس اتفاق الأصوات الطبيعية ؛ وأما دلالة الانفعالات على الأشياء فطبيعية ، لذلك كانت واحدة عند الكل .

ب — فالكتاب ينظر فى الأصوات الدالة بالإجمال ، ثم فى الاسم والفعل والأداة . وينتقل إلى العبارة وقسمتها إلى بسيطة ومركبة ، وموجبة وسالبة ، وصادقة وكاذبة . ثم إلى تقابل القضايا البسيطة وقوانينه فى التناقض والتضاد ، وتقابل التناقض فى قضايا الممكن المستقبل . ثم يبحث فى القضايا المحصلة والمعدولة ، والقضايا المركبة ، والقضايا الموجهة وتقابلها . وكل هذا وارد فى كتب المنطق كما ذكره أرسطو ، فلا نقف إلا عند أمر واحد هو تقابل التناقض فى القضايا الممكنة المستقبلة ، لأهمية هذا الأمر فى مسألة الحرية الإنسانية ، فإن أرسطو يقول : إن القضيتين المتناقضتين ، الواحدة منهما صادقة بالضرورة ، والأخرى كاذبة بالضرورة ، فيما سوى الممكنات المستقبلات ، أى الأفعال الاتفاقية والأفعال المتعلقة باختيار الإنسان ، فنحن نعلم أن أفعالنا المستقبلة لها بداية فى مشورتنا ، وأن من الأشياء ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد على السواء وإذن فبعض الأشياء لا يقع بالضرورة ، وليس الإيجاب فيها قبل الحدوث بأصدق من السلب[١] .

---

(١) يدرس أرسطو الاتفاق فى السماع الطبيعى ، وحرية الاختيار فى الأخلاق النيقوماخية : انظر فيما بعد عدد ٦١ د ، ٧٨ ب .

٥٥ — التحليلات الأولى :

ا — التحليلات أتاها اسمها من موضوعها ومنهجها . فموضوعها أجزاء القياس والبرهان ، وهما آلة العلم الكامل . ومنهجها تحليل القياس والبرهان إلى أجزائهما ، فإن العلم الكامل إدراك الشيء بمبادئه ، ولا يتسنى هذا الإدراك إلا بالتحليل . والبرهان يُنظر إليه من حيث صورته ، ومن حيث مادته : فهو ينحل إلى مبادىء صورية وأخرى مادية . والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادىء الصورية التي يتعلق بها لزوم التالي من المقدم لزوما بيناً ضرورياً بصرف النظر عن مادة البرهان — تسمى بالأولى ، وهي مقالتان . والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادىء المادية التي يتعلق بها صدق التالي — تسمى بالثانية ، وهي مقالتان كذلك .

ب — القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً . فماهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدمتين هذا اللزوم الضروري ، حتى إن المقدمتين الكاذبتين قد تلزم عنهما نتيجة صادقة لا من حيث مادتهما ، بل من حيث تأليفهما معاً ، فإن النتيجة لا تخرج إلا باجتماعهما في الذهن وإدراك ما بينهما من نسبة . فلا وجه لادعاء قدماء الشكاك وستورات مل بأن القياس مصادرة على المطلوب الأول ، إذ أن النتيجة في القياس متضمنة في المقدمتين مجتمعتين ، أما في المصادرة فالنتيجة متضمنة في مقدمة واحدة[1] . وقد نتوهم أن النتيجة متضمنة في القضية الكبرى في الشكل الأول ، ولكن هذا الوهم يتبدد في الأشكال الأخرى ، فإن لزوم النتيجة فيها من المقدمتين معاً واضح غاية الوضوح . وتركيب أرسطو للقياس يختلف عن التركيب المألوف ، فهو لا يضع الموضوع في أول القضية بل المحمول ، ونركب القياس هكذا : إذا كان ا (مائت) مقولا على كل ب (حيوان) — وكان كل ب مقولا على كل ح (إنسان) — فإن ا (مائت) مقول على كل ح (إنسان) . وتسمية القضايا والحدود مأخوذة من خصائصها في هذا التركيب : الحد الأوسط بين الطرفين (مائت وإنسان) والطرفان الواحد منهما أكبر من الأوسط ، والآخر أصغر من الأوسط ، بحيث يتأدى الفكر من الأكبر (أو الأول) إلى الأوسط ، ومن الأوسط إلى الأصغر (أو الأخير) : وهذا هو الشكل الكامل أو الأول . أما وضع الأوسط قبل الطرفين أو بعدهما ، فإنه ينتج شكلين غير كاملين ، النتيجة فيهما لا تلزم رأساً من

(١) المصادرة على المطلوب الأول أن تجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به أنتاجه ، فتكون الكبرى والنتيجة شيئاً واحداً (النجاة لابن سينا) .

المقدمتين كما تلزم فى الشكل الأول . وهذا الشكل أول أيضاً لأن النتيجة فيه يمكن أن تكون إحدى القضايا الأربع : كلية موجبة أو سالبة ، وجزئية موجبة أو سالبة ، ومبدأه عنده « حينما تكون نسبة الحدود بعضها إلى بعض بحيث يكون الأخير متضمناً فى الأوسط ، والأوسط متضمناً أو غير متضمن فى الأول ، فحينئذ يكون بالضرورة قياس كامل يربط الأول والأخير » . ويعتمد أرسطو هنا على الماصدق ، لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحا لماهية القياس . ولكنه حين ينظر إلى الحكم ، يعتبر المفهوم ، لأن الحكم عنده وصف شىء بشىء قبل أن يكون إدراج شىء تحت شىء . واعتبار الماصدق فى المقدمتين يؤدى إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط : ذلك بأن الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف وأصغر من آخر ، وإما أن يكون أكبر منهما ، وإما أن يكون أصغر منهما . أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر هو اعتبار موضع الأوسط ، على ما فعل جالينوس من بعد ، فخرج له تصنيف جديد هو المذكور فى الكتب الحديثة المتداولة . على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط فى كل شكل ، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده . ثم هو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة . فجعلها تلميذه ثاوفراسطس أضرباً تابعة للشكل الأول .

ح — ولتعيين أضرب كل شكل ، لم يؤلف أرسطو القضايا الأربع بعضها مع بعض إلا فى المقدمات وأهمل النتائج ، فخرج له ١٦ ضرباً ممكناً بدلا من ٦٤ فى كل شكل ، وهذا أخصر وأصوب ، لأن النتائج تابعة للمقدمات وليس لها أحكام خاصة . ولتعيين الأضرب المنتجة ، يبدأ بمراجعة الأضرب التى مقدماتها كلية ، ثم ينتقل إلى الأضرب التى تحتوى على مقدمة جزئية ، ويستبعد جملة الأضرب التى مقدمتاها جزئيتان . ومع أنه استخرج أهم قواعد القياس كما سنشير إلى ذلك ، نراه يراجع بالأمثلة لا بتطبيق القواعد . ولما كان الأوسط فى الشكلين الثانى والثالث ليس كالأوسط فى الأول ، أى ليس متوسطاً بين الطرفين من حيث الماصدق ، فإنه يعالجه لجعله متوسطاً ، ولرد الشكلين غير الكاملين إلى الأول الكامل ، وله فى ذلك ثلاث طرائق : طريقة مباشرة بعكس القضايا ، وطريقتان غير مباشرتين : الواحدة بنقل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ، والأخرى بالخلف أى ببيان أنه إذا لم تسلم نتيجة القياس تسلم نتيجة مناقضة لقضية سلمت . وفى العكس يذكر أن الكلية السالبة تنعكس مثل نفسها ، والكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة ، والجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها ، وأما الجزئية السالبة فيقول إنها لا تعكس . ولا يذكر عكس النقيض ، لأنه لا يفيد فى رد الأقيسة . وأرسطو لا يتكلم عن العكس فى كتاب العبارة (كما نفعل الآن إذ ندرسه فى باب

القضية) بل فى التحليلات بمناسبة القياس . وبعد أن يرد أضرب الشكلين الثانى والثالث إلى أضرب الأول ، يرد الضربين الجزئيين فى الأول إلى الضربين الكليين ، فلا يستبقى فى النهاية غير هذين الأخيرين ، الواحد موجب ، والآخر سالب . ويذكر الأقيسة الموجهة ، ويركبها بعضها مع بعض على كل الأنحاء ، وينظر فى ماهية النتيجة فى كل قياس ، فيستغرق فى ذلك خمسة عشر فصلاً مطولا . فاختصر ثاوفراسطس الطريق بتطبيقه قاعدة أن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين . وبعد أن يستعرض جميع الأقيسة ، يقرر القواعد العامة المستخلصة من الملاحظات الجزئية ، وهذه القواعد خمس : (١) يتألف القياس من ثلاثة حدود لا أكثر . (٢) فى كل قياس لا بد من مقدمة موجبة ، أى لا تلزم نتيجة عن سالبتين . (٣) فى كل قياس لا بد من مقدمة كلية ، أى لا تلزم نتيجة عن جزئيتين (٤) النتيجة الكلية لا تلزم إلا عن كليتين ، أى إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية حتما . (٥) النتيجة الموجبة لا تلزم إلا عن موجبتين ، أى إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة فالنتيجة سالبة حتما . وقد جمعت بعد ذلك القاعدتان الأخيرتان فى واحدة هى أن النتيجة تتبع أضعف (أو أخس) المقدمتين .

د — إذا تأملنا القياس ، وجدنا أن نتيجته كانت قبل تركيبه « مطلوباً » أى أنها هى المسألة التى عرضت أولاً (هل المحمول يوافق الموضوع أم لا يوافقه ؟) ثم ركب القياس لحلها . وإنما ركب بالأوسط ، فلا بد من منهج لاستكشاف هذا الأوسط . والمنهج أن يوضع ثبتان ، واحد لكل الموضوعات الممكنة للأكبر (المحمول) وآخر لكل المحمولات الممكنة للأصغر (الموضوع) دون الذهاب إلى أبعد من الجنس القريب . فالحد الأوسط يوجد بالضرورة فى الجزء المشترك بين الثبتين . وبعبارة أخرى ، توجد أشياء هى دائماً موضوعات ولا تكون غير ذلك كالجواهر ، وأخرى هى دائماً محمولات كالأجناس العالية ، وطائفة ثالثة قد تكون موضوعات وقد تكون محمولات كالأنواع . ولما كان الأوسط يجب أن يكون موضوعاً ومحمولا ، فإن البحث عنه يجب أن يتجه إلى النوع ، أى يجب البحث عن حد مشترك بين موضوع النتيجة ومحمولها فى كل ما يمكن إيجابه لأحدهما ، وفى كل ما يمكن أن يوجب له الآخر ، أو — إن كانت النتيجة سالبة — فى كل ما يمكن سلبه عن الواحد أو عن الآخر . فليكن هذا المطلوب : هل سقراط مائت ؟ الإنسان واحد من المحمولات التى يمكن إسنادها لسقراط ، وواحد من الموضوعات التى يمكن أن يسند إليها مائت ، فيمكن أن يقوم حداً أوسط بين سقراط ومائت . فاستكشاف الحد الأوسط يقتضى إنعام الفكر

والنفاذ إلى الماهيات . وإذن فليس القياس قاصراً على أنه عرض البرهان ، ولكنه أيضاً آلة للاستكشاف ولإقامة البرهان ، فإن محاولة تركيب القياس شيء ، وتركيبه بالفعل شيء آخر . وهذا ما لم ينتبه إليه نقاد القياس المتقدمون والمتأخرون . فإن قالوا إن الاستكشاف العلمى سابق على تركيب القياس ، فالقياس فعل لاحق عقيم ، أجبنا أن الرائد فى الاستكشاف إنما هى طبيعة القياس القائمة على حد أوسط متعلق بالماهية ، فالقياس علة غائية ، ومعلوم أن الغاية تتصور أولا ثم تحقق .

هـ — بعد تعريف القياس وتحليله ، يقارن أرسطو بين القياس والقسمة الأفلاطونية (٣٨ حـ) فيقول : إن هذه القسمة قياس ضعيف أو عاجز ، لأنها خلو من حد أوسط ، فهى تقول مثلا : الكائنات إما حية وإما غير حية فلنضع الإنسان فى الحية ، والحيوانات إما أرضية وإما مائية فلنضع الإنسان فى الأرضية ، وهكذا حتى تحصى جميع خصائص الإنسان ؛ ولكنها لا تبين علة إضافة خاصة دون الخاصة المقابلة ، وإنما تضعها وضعاً . فما لا نجده عند أفلاطون هى فكرة أن الاستدلال إقامة البرهان على أن المحمول يوافق الموضوع ، وهذا لا يتحقق فى القسمة . بل إن القسمة مصادرة على المطلوب الأول فى جميع مراحلها . فإن صح أن القسمة الأفلاطونية هى التى أدت بأرسطو إلى القياس ، فإن الفرق بعيد بين الطريقتين .

و — ومسائل المقالة الثانية قياس الدور فى الأشكال الثلاثة ، وقياس الخلف فيها ، والفرق بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف ، ورد كل منهما للآخر فى كل من الأشكال الثلاثة ، والأقيسة الفاسدة وأهمها المصادرة على المطلوب الأول ، ثم لواحق القياس وأهمها الاستقراء والتمثيل . وقد كثر الكلام فى الاستقراء الأرسطوطالى لأن صاحبه يشترط فيه ذكر الجزئيات جميعاً ، فقال النقاد إن الفيلسوف لم يفهم الاستقراء على حقيقته ، ولم يفطن إلى إمكان إقامته على جزئيات معدودة ، بله على جزئى واحد ، وإلى أن الجزئيات لا تقع تحت حصر . هذا اتهام باطل لا يعقل أنه يجوز على واضع المنطق والفلسفة الأولى والعلم الطبيعى . وإنما ساق أرسطو عبارته هذه فى واحد من الكتب التى تبحث فى المنطق الصورى ، فلم ينظر فيه لغير صورة الاستقراء ، ودل على الشرط الذى يمكن بموجبه عد الاستقراء بين الأقيسة ، وهذا الشرط إمكان عكس الصغرى عكساً مستوياً . ولا مشاحة فى أن الانتقال من الجزئيات إلى الكلى يقتضى الجزئيات جميعاً ليكون صحيحاً من الوجهة الصورية ، وإلا كان التالى أعم من المقدم ، وبأن الاستقراء سفسطة . ولكن أرسطو لم يقل إن هذا الشرط يمكن

تحقيقه . ونفس المثال الذى يورده دليل على ذلك ، إذ أن الجزئيات فيه غير تامة وأرسطو يعلم ذلك : « الإنسان والفرس والثور طويل العمر — والإنسان والفرس والثور قليل المرارة — إذن فكل حيوان قليل المرارة فهو طويل العمر » . وحتى لو تحقق الشرط لما عده أرسطو كافياً ، إذ أن العلم عنده لا يؤلف من حقائق واقعة ، بل من حقائق ضرورية .
ولأرسطو فى هذه النقطة كلام ليس أصرح ولا أقوى منه ، قاله فى التحليلات الثانية ، وهو الكتاب الذى يبحث فى البرهان والعلم اليقينى . قال : « إن من يبين ببرهان واحد (تذكر فيه الجزئيات) أو ببراهين عدة (كل منها خاص بجزئى) أن كلا من المثلث متساوى الأضلاع ، وغير متساويها ، ومتساوى الضلعين ، مجموع زواياه يساوى قائمتين ، فليس يحصل له العلم بأن نفس المثلث تساوى زواياه قائمتين ، اللهم إلا على وجه سوفسطائى (أى جدلى قائم على أن هذه الثلاثة هى جميع المثلثات) وليس يحصل له العلم بالمثلث الكلى ولو لم يكن هناك مثلث غير ما ذكر ، ذلك بأنه لا يعلم من أجل المثلث ، ولا كل مثلث إلا من حيث العدد ، أما من حيث الصورة (الماهية) فليس يعلم كل مثلث ولو لم يوجد مثلث إلا وهو يعرفه . وإنما يعلم علماً كلياً متى قام عنده أن ماهية المثلث وجميع المثلثات واحدة ، بحيث إنْ وُضع المثلث ورفعت المثلثات وافقه المحمول »[١] . إذن فالعلم معرفة الماهية ، ولا يؤدى إليه الاستقراء مهما يبلغ عدد الجزئيات إلا إذا أدركت العلاقة الضرورية بين المحمول والموضوع فى نتيجته ، فإن لم تدرك بقى الاستقراء علماً ناقصاً يحفز العقلَ إلى طلب علة اطراد المحمول للموضوع : فكيف يمكن القول مع القائلين إن القياس قلب صناعى للاستقراء بوضع الخاصة التى بينتها نتيجة الاستقراء موضع الوسط والعلة ، وإن العلم الضرورى عند أرسطو ما هو إلا صورة مجردة للنظام الطبيعى المستخلص من التجربة ؟ هؤلاء القائلون ينسون أو يتناسون معنى « إدراك الماهية » . ولقد ميز أرسطو بين الاستقراء والقياس تمييزاً تاماً قال[٢] : الاستقراء أبين من القياس بالإضافة إلينا ، لأنه يبدأ من الجزئيات ، أما القياس فأبين بالذات ، لأنه يبدأ من الكليات ، فيبين علة النتيجة ، بخلاف الاستقراء الذى يضع النتيجة من أجل ما شوهد فى الجزئيات ؛ والحد الأوسط فيه أوسط من حيث الشكل فقط ، لأن الاستقراء يضيف الأكبر للأوسط بالأصغر ، كما يتبين من المثال المذكور آنفاً ، ولا يختلف الأوسط

(١) التحليلات الثانية م ١ ف ٥ .

(٢) التحليلات الأولى م ٢ ف ٣٢ وهو الخاص بالاستقراء .

عن الأصغر من حيث الماصدق ، لأنه مكتسب بوضع حد كلى فى موضع الجزئيات ، وهذا الوضع هو نفس الاستقراء .

ز — ولا يذكر أرسطو القضية الاضافية التى بين موضوعها ومحمولها نسبة إضافة ، مثل ب أ كبر من حـ ، أو ب إلى يمين حـ ، وما أشبه . ولا بد أن يكون السبب فى هذا الاغفال أن تعريف القضية عنده عام يشمل كل نسبة بين موضوع ومحمول ، لا أنه جهل هذا النوع من القضايا الكثير الاستعمال فى الرياضيات ، وأرسطو يلحظ الرياضيات فى منطقه ، ويأخذ منها بعض مصطلحاته المنطقية ، مثل الحد والشكل ، ويمثل لكل واحد من أشكال القياس بشكل هندسى خاص ، الخطوط فيه تمثل القضايا ، والنقط تمثل الحدود . كذلك لم يذكر القضية الشرطية بنوعيها متصلة ومنفصلة ، لأنهما تنحلان إلى حمليتين . وأهمل الأقيسه المقابلة لهذه القضايا ، لأن القياس الإضافى لايخرج عن تعريف القياس بالإجمال ، ولأن القياس الاستثنائى يُرد إلى قياس اقترانى بتحويل القضية الشرطية إلى قياس اضمارى ، مثل قولنا « إذا كان الله ثابتاً فهو فعل محض » (شرطية متصلة) ، فإنه يرجع إلى « الله ثابت فهو فعل محض » ، ثم بالتصريح بالقضية الكبرى المطوية فى هذا القياس يخرج لنا « كل ما هو ثابت فهو فعل محض ، والله ثابت ، إذن فالله فعل محض » — ومثل قولنا « العدد إما فرد وإما زوج » (شرطية منفصلة) فقد يرد إلى السابق « إذا لم يكن العدد فرداً فهو زوج » أو إلى حملية مباشرة « كل ما ليس فرداً فهو زوج » .

٥٦ — التحليلات الثانية :

ا — تقع فى مقالتين كالأولى : الواحدة تدور على ماهية العلم ، وشرائط مقدماته ، وخصائص البرهان بما هو برهان ، أى من حيث إبانته عن علة حصول المحمول للموضوع . وتدور الثانية على خصائص البرهان من حيث هو وسيلة لحد المحمولات ، وعلى المطالب العلمية أى الأسئلة التى تقع فى العلوم ، وعلى الحد وعلاقته بالبرهان . — يبدأ أرسطو بالبحث فى أساس العلم فيقول : إن كل علم وكل تعلم إنما يستند إلى علم سابق ، لكن لا يتسلسل العلم إلى غير نهاية فلا يتم أبداً ، ولا يتوقف بعضه على بعض فيقع فى دور . وللقول بالتسلسل والدور مصدر واحد ، هو توهم أن البرهان الوسيلة الوحيدة للمعرفة . ولكن هناك مقدمات أولية لا تفتقر إلى برهان ، ولا تحتمل البرهان ، وإنما هى أصول البراهين . وللبرهان تعريف أول ظاهرى بالعلة الغائية ، هو أنه « قياس منتج للعلم » والقياس مأخوذ هنا بمعناه

المحدود من حيث هو قسيم الاستقراء ، ولفظ العلم يعنى معرفة العلة ، وهى معرفة ثابتة ضرورية ، بينما الإحساس والظن يقعان على الحادث والممكن ؛ وقد يقع لموضوع واحد بعينه أن يكون موضع علم عند شخص ، وموضع ظن عند شخص آخر ، فلاينتفى التمييز بين العلم والظن ، لأن موقف كل شخص من هذا الموضوع غير موقف الآخر ؛ فالشخصان يستطيعان أن يحكما بأن الإنسان حيوان ، ولكن أحدهما يعتبر الحيوان من ماهية الإنسان ، ويعتبره الآخر محمولاً حاصلاً بالفعل ، والفرق ظاهر بين هذين النوعين من المعرفة . — وللبرهان تعريف ثان جوهرى بالعناصر المؤلفة له ، هو أنه « القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة فى العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها » . ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول ، كانت عناصر البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين ، ووجب أن يُعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود ، وما هو ، وما المحمول أو مايعنى اسمه ، وأن المقدمتين صادقتان وإلا لم ينتج برهان ، والصدق هنا يقتضى أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة ذاتية أى جوهرية فتصير المقدمة أولية ، وإلا افتقرت إلى برهان ولم تصلح أساساً يستند إليه .

ب — ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام : الأول مقدمات أولية بالاطلاق ، وتسمى « علوماً متعارفة » مثل مبادىء عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية ، وهى لا تدخل عادة فى القياس ، بل يتمشى القياس بموجبها دون ذكرها ، أى أنها مقدمات بالقوة لا بالفعل ؛ وهى ليست غريزية فى العقل ، لكن العقل يكتسبها بالحدس فتبدو كالغريزية . والقسم الثانى مقدمات تسمى « أصولا موضوعة » ليست أولية ، ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس . والقسم الثالث مقدمات تسمى « مصادرات » يُطلب إلى المتعلم تسليمها ، فيسلمها مع عناد فى نفسه ، ويصبر عليها إلى أن تتبين له فى علم آخر . — فحينما تكون المقدمات أولية ، ويستدل على المعلول بالعلة ، يسمى البرهان « برهان مَ » يفيد علة حصول النتيجة ، ويحاكى نظام الوجود حيث العلة سابقة على المعلول . وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل . وهناك برهان آخر يسمى « برهان إن » ، وهو الذى مقدماته تقتضى البرهنة ، أو الذى يستدل على العلة بالمعلول ، وهو برهان بالمعنى الواسع لأنه يترك للعقل مجالا للتساؤل ، كبرهان الطبيب الذى يستند إلى نتائج الرياضيات ، فيقول إن الجروح المستديرة أبطأ اندمالا من سواها ، وكبراهين علوم المناظر والموسيقى والفلك التى تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلا . — وفى هذا القدر كفاية بعد الذى ذكرناه عن القياس ، وليس لنا كلام خاص فى باقى مسائل الكتاب وهى مبسوطة فى كتب المنطق .

٥٧ — الجدل :

ا — كان أفلاطون قد رفع الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمى (٣٦ ، ١) ولكن أرسطو عاد به إلى معناه المتعارف ، فحده بأنه « الاستدلال بالإيجاب أوبالسلب فى مسألة واحدة بالذات مع تحاشى الوقوع فى التناقض ، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة » . وليس يمكن ذلك بالاستناد إلى حقائق الأشياء ، لأن المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين فى آن واحد فلا يدور الجدل إلا بمقدمات محتملة ، أى آراء متواترة مقبولة عند العامة أو عند العلماء . فالقياس الجدلى يتفق مع البرهانى فى أنه استدلال صحيح ، ويختلف عنه فى أن مقدماته محتملة . ولا يتفق مع السوفسطائى فى شىء ، لأن هذا يستند إلى قضايا مموهة ، والاستدلال فيه قد يكون صحيحاً أو فاسداً . وإذن فليس الجدل علماً أو منهج العلم ، كما أراد أفلاطون ، ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال ، ويستعمل فى الخطابة بنوع خاص .

ب — وللجدل فوائد ، منها : أنه رياضة عقلية ؛ وأنه منهج يستطيع العالم والجاهل أن يمتحن بموجبه مدعى العلم ؛ بل إن له فائدة علمية ، هى أنه يساعد على كشف المبادىء الأولية فى علم من العلوم ، ببحث الآراء العامة وآراء العلماء فى موضوع ذلك العلم ، فإن العلوم الجزئية لا تبرهن بنفسها على مبادئها الخاصة ، فامتحان الآراء يعين العقل على الاقتراب من المبادىء ووضع المسائل . وقد كان أرسطو القدوة فى هذا المنهج علماً وعملا ، ففى كل علم وكل مسألة سرد أقوال المتقدمين ومحصها ، ومهد بذلك الدراسة المسألة فى ذاتها ، بحيث يمكن أن يستخرج من كتبه تاريخ الفلسفة والعلم والفن .

حـ — ولما كان الجدل قياساً واستقراء لإضافة محمول إلى موضوع ، فيلزم النظر فى هذه الإضافة ، وتعيين أنواعها ، والكلام فى كل نوع . فالمحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع فى الماصدق ، أولا يكون : فإن كان مساوياً (أى ينعكس) فإما أن يكون ماهية الموضوع ، وهو إذن حده ، أو لا يكونها ، وهو إذن خاصته . وإن لم يكن مساوياً ، فاما أن يكون جزءاً من الحد ، وهو إذن جنس الموضوع أوفصله النوعى ، أولا يكون جزءاً من الحد ، وهو إذن عرض . فكل موضوع يوصف من هذه الوجهات ، تحصل لنا به معرفة ؛ وكل مقدمة وكل مسألة ترجع إلى واحدة من هذه الوجهات ، لأن المحمول لا يخلو أن يكون إما جنساً أو خاصة أو فصلا أو عرضاً ، فهذه الوجهات هى المواضع التى تستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب فى القياس والاستقراء . وهذا موضوع الكتاب ، ومن هنا أتى

اسمه ، فإن « طوبيقا » من « طوبوى » أى الأمكنة التى تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية . ونجد فى كتاب النجاة لابن سينا تلخيصاً للمقالات السبع فى الفصل المعنون « فى بيان وجوه الغلط فى الأقوال الشارحة » . أما المقالة الثامنة والأخيرة ، فتدور على تركيب الجدل ، أى على قواعد السؤال والجواب .

ى — هذا تعيين الكليات وتصنيفها عند أرسطو . وقد تناولها فورفوريوس وجعلها موضوعاً لكتاب خاص أسماه « المدخل إلى مقولات أرسطو » (إيساغوجى = المدخل) فانقسم الكلام فى التصور الساذج إلى قسمين : الكليات والمقولات . وإنما وضعت الكليات أولا لأنها ذهنية صرفة وألصق بالمنطق ، أما المقولات فذهنية من حيث هى أقسام تندرج تحتها الموضوعات والمحمولات ، وحقيقية من حيث هى أقسام تترتب فيها الأشياء أنفسها . ثم إن البحث فى الكليات مفيد بل ضرورى للحد والقسمة ، وهما مستعملان فى كتاب المقولات . غير أن الكليات عند أرسطو أربعة ، زاد عليها فورفوريوس كلياً خامساً هو النوع ، ولم يكن أرسطو يعتبره واحدا من الكليات ، وإنما كان يعتبره الموضوع نفسه ، من حيث إن الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد ، والنوع لا يضاف إلا للفرد ، مثل قولنا سقراط إنسان .

٥٨ — الأغاليط :

ا — كتاب الأغاليط أو تفنيد الحجج السوفسطائية فى مقالتين . تبدأ الأولى بتعريف الغلط أو السفسطة بأنها قياس فى الظاهر فقط لا فى الحقيقة . وتستطرد إلى بيان العلاقة بين هذا الكتاب وسائر الكتب المنطقية ، وأن « أفعال السوفسطائية إما فى القياس المطلوب به إنتاج شىء ، وإما فى أشياء خارجة عن القياس » : فالمغالطات فى القياس « إما أن تقع فى اللفظ ، أو فى المعنى ، أو فى صورة القياس ، أو فى مادته ، وإما أن تكون غلطاً أومغالطة » والأشياء الخارجة عن القياس « مثل تخجيل الخصم ، وترذيل أقواله ، والاستهزاء به ، وقطع كلامه ، والإغراب عليه فى اللغة ، واستعمال ما لا مدخل له فى المطلوب ، وما يجرى مجرى ذلك »(١) . والمقالة الثانية فى حل هذه الإشكالات .

ب — ويقول أرسطو فى الفصل الأخير من الكتاب : إن العلم أو الفن يوضع شيئاً فشيئاً بأن يزيد المتأخرون على ما يخلفه المتقدمون ، وأنه هو قد سُبق إلى فنون كثيرة ، فتلق

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ١٤١ — ١٤٨ . طبعة القاهرة ١٣٣١ هـ .

البيان مثلا عن الأقدمين وأكمله ، أما القياس والبرهان والجدل والسفسطة ، فلم يسبقه إليها أحد . نعم إن السوفسطائيين ، وإمامهم غورغياس ، كانوا يعلّمون المحاجة ، ولكنهم كانوا يقتصرون على تلقين تلاميذهم بعض حجج عامة ، وتدريبهم على تركيب بعض المغالطات بطريقة تجريبية ، مما هو أدخل فى علم البيان ، أما الفن ذاته ، بما له من موضوع محدد ومبادىء ونتائج ، فقد استكشفه من عند نفسه فى زمن طويل . انتهى كلامه ، والحق أن من يقابل بين ما عرفته المدارس السابقة من المنطق وما ورد فى أفلاطون ، وقد آلت إليه الفلسفة اليونانية ، من أبحاث متفرقة ضعيفة فى الحد والقسمة والاستقراء ، وبين كتب أرسطو الغنية العميقة ، ليدهش من عظم الفرق ، ويوقن أن القياس بمبادئه وأشكاله وقواعده ، وأن البرهان بأصوله وأنواعه وشروطه ، وأن الاستقراء بماهيته ومكانه من العلم ، أمور جديدة فى تاريخ الفكر أصبحت من يوم وجدت جزءاً من الفلسفة لا يتجزأ . وإذا كان العلم الكامل هو علم الذى يعلم أنه يعلم ، أى الذى يبرهن على علمه ويدفع عنه الشبه والاعتراضات وهو على بينة من أمره ، فإن أرسطو بوضعه المنطق قد يسر للناس مثل هذا العلم ، وبصر العقل بنفسه ، وأبلغه رشده .

الفصل الثالث

الطبيعة

٥٩ – العلم الطبيعى وأقسامه :

ا – الوجود الطبيعى هو الذى يتعلق بالمادة فى الحقيقة وفى الذهن . فإننا مهما نحاول فلن نستطيع أن نتصور الإنسان إلا فى لحم وعظم ، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية فى المادة التى تلائمها . وكل ما هو مادى فهو متحرك . فموضوع العلم الطبيعى الوجود المتحرك حركة محسوسة بالفعل أو بالقوة . والحركة على أنواع . ولأجل تعيين هذه الأنواع ، يجب الرجوع إلى معنى أعم من الحركة هو التغير أو الصيرورة : كل تغير فهو من طرف إلى طرف ضده ؛ وعلى ذلك فلا تغير من اللاوجود إلى اللاوجود ، إذ ليس بينهما تضاد ، وإنما التغير من اللاوجود إلى الوجود ، ويسمى كوناً ؛ ومن الوجود إلى اللاجود ، ويسمى فساداً ، ومن الوجود إلى الوجود ، أى انتقال الشىء من حال إلى حال ، ويسمى حركة . الكون والفساد آنيان لأنه لا وسط بين طرفيهما ؛ والحركة متدرجة فى الزمان . ويتحرك الشىء حركات مختلفة ، لكن لا من حيث الجوهر ، فإن الجوهر عرضة للكون والفساد ليس غير ؛ ولا من حيث جميع المقولات الأخرى ، بل من حيث بعضها : فإن الإضافة لا وجود لها بذاتها ، وإنما توجد بطرفيها ، فتغيرها تابع لتغيرهما ؛ والفعل والانفعال هما تغير ، ولا تغير للتغير ؛ والزمان مقياس الحركة ، فليس هو الذى يتحرك . يبقى أن الحركة تحدث فى ثلاث مقولات هى الكيفية والكمية والمكان : فالحركة التى فى الكيفية « استحالة » . والتى فى الكمية « نمو ونقصان » . والتى فى المكان « نُقلة » . وفى هذه المقولات فقط يتفق الانتقال من ضد إلى ضد . والنقلة شرط الحركتين الأخريين ، إذ لا بد فيهما من تماس المحرك والمتحرك ، ولا بد لتماسهما من تقاربهما . والنمو والنقصان حركة الجسم الحى ، فهو يبدأ صغيراً ، فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له حسب طبيعته ، ثم يعتريه الذبول[١] .

ب – وعلى ذلك ينقسم العلم الطبيعى إلى الكلام فى الموجود الطبيعى بالإجمال ، وهذا موضوع كتاب السماع الطبيعى ؛ ثم فى الموجود الطبيعى بالتفصيل ، أى أولا فى الموجود الطبيعى المتحرك بالنقلة ، وهذا موضوع كتاب السماء أى العالم ؛ وثانياً فى الموجود الطبيعى

(١) السماع الطبيعى م ١ ف ٢ و م ٥ ف ٢ .

المتحرك بالاستحالة المنتهية إلى فساد جوهر وكون آخر ، وهذا موضوع كتاب الكون والفساد ؛ وثالثاً فى الموجود الطبيعى المتحرك بالنمو والنقصان ، أى الجسم الحى ، وهذا موضوع كتاب النفس ولواحقه الطبيعيات الصغرى وكتب الحيوان . وسندرس فى هذا الفصل الكتب الثلاثة الأولى ، ونخصص الفصل الآتى للكلام على النفس . والأصل فى اسم « السماع الطبيعى » على قول البعض أن أرسطو ألقاه دروساً فدونه التلاميذ ، وعلى قول البعض الآخر أنه يتعذر فهمه من غير الاستماع إلى معلم . والكتاب فى ثمانى مقالات : الأولى فى تجوهر الأجسام الطبيعية أى تركيبها — والثانية فى العلية والاتفاق والضرورة والغائية — والثالثة فى تعريف الحركة وفى اللانهاية — والرابعة فى المكان والخلاء والزمان : وسنلخص هذه المقالات تلخيصاً وافياً ، وكان أرسطو يعتبرها قسماً تاماً يسميه «فى المبادىء» (الطبيعية) ويعتبر الباقى قسماً آخر يسميه «فى الحركة» . وسنهمل هذا الباقى هنا ، إلا مسألة واحدة منه ، فإن المقالة الخامسة تدور على تفصيلات فى الحركة لا نرى فائدة فى تتبعها — والمقالة السادسة تبحث فى اتصال الجسم والمكان والزمان ، وأهم ما فيها وارد فى الكلام على اللانهاية — والمقالة السابعة تعنى بتفصيلات أخرى فى الحركة ، وقد وردت فى روايتين يظن أنهما لبعض التلاميذ وقد اقحمتا على الكتاب — والمقالة الثامنة تدلل على قدم حركة العالم (وهذه هى المسألة التى سنذكرها) وتبرهن على وجود المحرك الأول ، وهذا بحث سيعود إليه أرسطو فى « ما بعد الطبيعة » فنرجئه نحن تفادياً من التكرار ، ولأنه أدخل فى هذا العلم الأخير . وبعد ذلك نقول كلمة فى كتاب السماء وأخرى فى كتاب الكون والفساد .

٦٠ — تجوهر الأجسام الطبيعية :

ا — العلم معرفة العلل والمبادىء والأصول . وقد تعددت الآراء فى المبادىء الطبيعية : فمن الفلاسفة من وضع مبدأ واحداً ثابتاً ، مثل بارمنيدس ومليسوس — ومنهم من وضع مبدأ واحداً متحركاً ، ماء أو هواء أو ناراً ، وهم طاليس وانكسيمانس وهرقليطس — ومنهم من قال بمبادىء عدة متناهية العدد ، مثل أنبادوقليس — ومنهم من قال بمبادىء عدة غير متناهية العدد ، وهم طائفتان : واحدة ذهبت إلى أن هذه المبادىء متفقة جنساً مختلفة شكلا ، مثل لوقيبوس وديموقريطس — وطائفة أخرى ذهبت إلى أن المبادىء متباينة ، مثل انكسيمندريس وانكساغوراس .

ب — أما رأى بارمنيدس فهو عبارة عن إنكار العلم الطبيعى ، إذ أن الأجسام الطبيعية

متمايزة ومتغيرة ، وهو يجعل الطبيعة كلها واحداً ساكناً . فهو لم يفطن إلى أن الوجود يقال على أنحاء هى المقولات العشر ، لا على نحو واحد ، وأن كل مقولة تقال كذلك على أنحاء ، فيقال جوهر للإنسان و الفرس والنفس ، ويقال كيفية للأبيض والحار وما أشبه . فعبارته « كل ما خلا الوجود فهو لا وجود » غير صحيحة ، فإن ما خلا الوجود من وجه ، أى من حيث الجوهر مثلا ، أو من حيث جوهر معين ، فقد يكون وجوداً من وجه آخر أى عرضاً ، أو جوهراً آخر ، وإذن فليس يلزم أنه لا شىء . كذلك الواحد يؤخذ بمعانٍ مختلفة ، فيقال على المقدار وعلى غير المنقسم وعلى الماهية : فإن قيل على المقدار ، كان الواحد كثيراً بالقوة ، لأن المقدار ينقسم إلى أجزاء ؛ وإن قيل على غير المنقسم ، بطلت الكمية ولم يعد الوجود متناهياً كما يرى بارمنيدس ، ولا لا متناهياً كما يرى مليسوس ؛ وإن قيل على الماهية ، فيجب أن يفهم قول أن الوجود واحد بمعنى أن كل موجود أى كل ماهية فهو واحد فى ذاته ، لا بمعنى أن الموجودات جميعاً واحد ، وإلا وقعنا فى مذهب هرقليطس فاستوى معنى الخير ومعنى الشر ، ومعنى الإنسان ومعنى الفرس ، ومعنى الكيفية ومعنى الكمية ، وهذا خلف ، ولاتجه القول إلى عدم الوجود لا إلى وحدة الوجود . وبارمنيدس يتحدث عن الوجود كأنه ماهية متحققة فى الخارج على مثال تحققها فى الذهن ؛ ولما رأى أن الأشياء واحد على نحو ما ، من حيث إنها تدخل تحت معنى الوجود ، توهم أن الأشياء واحد على نحو لا يتفق معه أن تكون موجودات متكثرة . والواقع أن فى الخارج ماهيات مشاركة فى الوجود ، وأن معنى الوجود جرده العقل ، وأنه يقال على كل موجود بحسب هذا الموجود ، من حيث هو جوهر (فيوجد فى ذاته) أو عرض (فيوجد فى غيره) أو ماهية معينة (فيوجد بحسب هذه الماهية) .

ح — وأما آراء الطبيعيين فلا تثبت للنقد كذلك . فإن تركيب الأجسام الطبيعية من مادة واحدة معينة يبطل تمايزها تمايزاً جوهرياً ، ويجعلها متمايزة بالعرض فقط من حيث الشكل والحجم ، فى حين أن الملاحظة تدل على أنها تتباين بالخصائص ، وأن العقل يدل على أن الاختلاف فى العرض لا يحدث اختلافاً فى الجوهر . وتركيب الجسم الطبيعى من عدة مواد كلها معينة ومجتمعة بمقادير ، قد يعلل تميزه من غيره إلى حد ما ، ولكنه يبطل وحدته ، إذ أن ما هو مؤلف من عناصر معينة لا يمكن أن يكون واحداً فى ذاته ما لم نفرض مبدأ يرد العناصر إلى الوحدة . وتتبين قوة هذه الحجة بملاحظة الكائن الحى على الأقل ، فإنه واحد من غير شك مع تعدد أجزائه ووظائفه ، وإنما هو واحد بشىء آخر غير الأجزاء ، هى

النفس . زد على ذلك أن مبادىء الأجسام الطبيعية لا يمكن أن تكون كلها معينة ، وإلا صارت التغيرات جميعاً عرضية وانتفى التغير الجوهرى ، وهو مشاهد على الأقل فى الحى يتغير إلى غير الحى بالموت والانحلال ، وفى غير الحى يتغير إلى الحى بالاغتذاء والتوليد .

ى — فلأجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها ، يجب القول بأن المبادىء ثلاثة فقط : ويتبين ذلك من النظر فى التغير ، فإنه يقتضى أولا موضوعاً يتم فيه ، وثانياً كون هذا الموضوع غير معين فى نفسه ، وإلا لم يمكن أن يصير شيئاً آخر ، وثالثاً ما يعين الموضوع بعد اللاتعيين : فالأول الهيولى أو المادة الأولى ، والثانى العدم ، والثالث الصورة . فقبل التغير الشىء المتغير واحد بالعدد ، ولكنه يحتوى على مبدأين : أحدهما يبقى بالرغم من التغير ، والآخر يحل ضده محله ؛ ولا بد من مبدأ ثالث لإمكان التغير ، هو عدم الضد لقبول الضد الآخر . وهى مبادىء بمعنى الكلمة ، أى أنها أولية لا مكونة من أشياء أخرى ، وإنها متضادة لا مكونة بعضها من بعض ، إلا أن الهيولى والصورة مبدآ الماهية ، أما العدم فمبدأ بالعرض ، أى أنه نقطة نهاية صورة وبداية صورة ، وليس شيئاً ثالثاً محوياً فى الجسم ، لأن الكائن إنما يكون بارتفاع العدم لا بوجوده — ولما كانت الهيولى موضوعاً غير معين فى نفسه ، فهى ليست ماهية ولا كمية ولا كيفية ولا شيئاً داخلا فى المقولات التى هى أقسام الوجود ، ولكنها قوة صرفة لا تدرك فى ذاتها ، وإنما نضطر لوضعها ، وندركها كما ندرك الخط شيئاً بغير صورة لأنه تارة يكون فى صورة ، وطوراً فى أخرى . وأما الصورة فهى كمال أول لهذا الموضوع ، أو فعل أول لهذه القوة ؛ أى أنها ما يعطى الهيولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة ، فهى معقولة لأنها فعل ، بل هى ما نعقل من الشىء . وباتحاد هذين المبدأين اتحاداً جوهرياً يتكون كائن واحد ، من حيث إن كلا منهما ناقص فى ذاته مفتقر للآخر متمم له . فهما يتميزان بالفكر ، ولا ينفصلان فى الحقيقة ، فلا توجد الهيولى مفارقة ، ولكنها دائماً متحدة بصورة ، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة ، اللهم إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن ، وبعد انفصالها عنه بالموت (٦٩ هـ و ز) . وهناك صور مفارقة أصلا ، هى الله والعقول محركة الكواكب (٧٤ د هـ) . وما خلا هذه الصور ، فليست المعقولات قائمة بأنفسها كما ذهب إليه أفلاطون ، ولكنها حالة فى المادة حلول الفعل فى القوة ، وليست المادة متشبهة بالمعقولات أو مشاركة فيها من بعيد وبالعرض ، ولكنها متقومة بها . وإذن فالجسم الطبيعى موجود حقيق ، وهو واحد بوحدة حقيقية .

٦١ — العلية والاتفاق :

ا — أنزل أرسطو إذن المثال الأفلاطونى من السماء إلى الأرض وسماه صورة ؛ وسماه أيضاً « طبيعة » فإنه يقول : ونستطيع أن نبحث مسألة تجوهر الأجسام من وجهة أخرى ، فنلاحظ أن من الموجودات ماهو بالطبع ، ومنها ماهو بالصناعة أو الفن ، ومنها ماهو بالاتفاق أى المصادفة . والأجسام الطبيعية هى الحيوانات وأعضاؤها ، والنباتات والعناصر ؛ وهى تختلف اختلافاً بيناً عن التى ليست بالطبع ، فإن الموجود الطبيعى حاصل فى ذاته على مبدأ حركة وسكون بالإضافة إلى المكان ، أو إلى النمو والذبول ، أو إلى الاستحالة ؛ أما المصنوعات ، كالسرير والرداء وما أشبه ، فإن اعتبرناها بما هى مصنوعات ، لم نجد فيها أى نزوع طبيعى للحركة ، فإن تحركت فذلك إما بالمواد المركبة منها ومن هذا الوجه ، وإما بفعل الصانع . والمبدأ الذاتى للحركة والسكون فى الجسم نسميه بالطبيعة . فالطبيعة « مبدأ وعلة حركة وسكون للشىء القائمة فيه أولا وبالذات لا بالعرض » : وقد عرفنا ما هى الحركة ، وسنعود إليها . أما السكون فهو غاية الحركة ، فإن جميع الحركات الطبيعية — ما عدا حركات الأجرام السماوية — من نقلة العناصر الأرضية ومركباتها ، ومن استحالة ، ومن نمو النبات والحيوان ، لها حد تنتهى إليه بالطبع وتسكن عنده ؛ فلا يوجد كائن يفعل أى شىء كان ، أو ينفعل بأى حال من أى كائن على ما يتفق ، ولا يوجد كون هو كون أى موجود عن أى موجود ، ولا يوجد فساد هو انحلال شىء إلى أى شىء . أما قولنا « القائمة فيه أولا وبالذات» فللتمييز بين الموجود الطبيعى وغيره مما يتحرك بالصناعة أو بالاتفاق . وأما قولنا « لا بالعرض » فيتضح معناه من ملاحظة أن الطبيب الذى يداوى نفسه فيبرأ ، ليس علة للصحة من حيث هو مريض ، بل عرض أن رجلا بعينه هو طبيب وقابل للصحة . لذلك قد تفترق هاتان الكيفيتان فتوجد إحداهما فى شخص ، والأخرى فى شخص آخر . وهكذا الحال فى جميع المصنوعات ، فليس واحد منها حاصلا على مبدأ صنعه وحركته ، إنما مبدأ بعضها خارج عنها كالبيت ، ومبدأ البعض الآخر داخل ، ولكنها علل لأنفسها بالعرض لا بالذات كما تقدم . وليست الطبيعة نفساً كما ظن أفلاطون ، فإن الفرق بعيد بين حركة الحى الذى يتحرك ويسكن بذاته ، وحركة الجماد الذى لايستطيع أن يبدأ الحركة ولا أن يقفها . وإنما الطبيعة هى الصورة ؛ والصورة طبيعة الشىء ما دام الشىء ، فإنه يبقى هو هو ويفعل كل ما يفعل بصورته أما الهيولى فليست طبيعة ، لأنها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع

ولا طبيعى حتى يخرج إلى الفعل ، أى يتخذ صورة وما هية . ويفترق أرسطو عن أفلاطون فى نقطة أخرى : فهو حين يطلق لفظ الطبيعة على العالم ، لا يقصد أن يدل على موجود واحد مركب من نفس وجسم ، بل يريد مجموع الأجسام مرتبة فى نظام واحد ؛ وحين يضيف إليها خصائص وأفعالا ، لا يشخص الطبيعة فى قوة واحدة ، بل يريد الطبائع الجزئية بالإجمال

ب — وتعريف الطبيعة يستتبع البحث فيما يتميز به العلم الطبيعى من العلم الرياضى . فإن السطوح والحجوم والخطوط والنقط ، التى هى موضوع الرياضى ، متحققة فى الأجسام الطبيعية : فكيف يتميز العلمان ؟ إنهما يتميزان بأن الرياضى يفحص عن موضوعاته مجردة عن الجسم الطبيعى وحركاته وكيفياته المحسوسة ، من ثقل وخفة وصلابة وليونة وحرارة وبرودة : ولا يحتمل هذا التجريد أى خطأ ، من حيث أن العقل يدرك أن التجريد فعله الخاص . وإنما الخطأ فى محاولة أفلاطون أن يجرد عن المادة أشياء مادية بالذات مثل اللحم والعظم والإنسان والشجر ، لا يمكن دراستها إلا فى المادة ، كما لا يمكن تصور الأفطس دون تصور الأنف ، بينما المنحنى مثلا لا تدخل فيه مادة بالذات . فالعلم الرياضى يستبقى المادة المعقولة التى هى امتداد فحسب ، ويصرف النظر عن المادة المحسوسة الواقعة فى الحركة . والعلم الطبيعى ينظر فى المادة والصورة جميعاً غير منفصلتين . أما الصور المفارقة ، فدراستها من شأن الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة .

ح — الآن عرفنا الجسم الطبيعى على الوجه الذى يقتضيه العلم ، أى بالعلة : فإن الهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشىء ، ويعلم بهما ، كما يتكون التمثال من النحاس وصورة أبولون . على أن العلة تقال أيضاً على نحوين آخرين : الواحد ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون ؛ والثانى الغاية التى تقصد إليها الحركة . فتكون العلل أربعاً : علة مادية وصورية وفاعلية وغائية . يُعنى الطبيعى بها جميعاً ، من حيث إن غرضه تفسير الحركة ، بينما الرياضى ينظر فى صورة صرفة وماهية مجردة ، فلا يحتاج فى معرفة موضوعه لأكثر من اعتباره فى ذاته . وللحركة مبدأ محرك بالضرورة ، لأن الشىء لا يتحرك بذاته من جهة ما هو قابل لأن يتحرك . وللحركة غاية تقصد إليها بالضرورة ، وإلا لم تكن حركة أصلا . ونستطيع أن نرد العلتين الفاعلية والغائية إلى الصورة على نحو ما ، فإن الفاعل إنما يفعل على حسب صورته ، ويحرك الشىء على حسب صورة الشىء ، فإذا ما قبل الشىء الحركة تحرك بصورته وعلى حسبها . أما الغاية فإنها مرتسمة فى صورة المحرك يقصد إليها ، وفى صورة المتحرك يوجه إليها ، بحيث ننتهى إلى أن العلل طائفتان : العلة المادية ، والعلل الثلاث الأخرى مختصرة فى

الصورة أو الطبيعة التى بها يكون الشىء ما هو ويتحرك ويسكن (انظر أيضاً ما بعد الطبيعة م ٥ ف ٢ .

ى — على أنه يقال أيضاً إن الاتفاق والبخت أو الحظ علة . والاتفاق والبخت واحد ، إلا أن البخت أخص ، يطلق على الأمور الإنسانية ، أى تلك التى تتعلق بالاختيار ، ويطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية ، أى تلك التى تصدر عن الجماد والحيوان والطفل ، وهم جميعاً عاطلون من الاختيار ، فلا يقال للحجارة التى يشيد بها الهيكل إنها سعيدة الحظ بالقياس إلى التى توطأ بالأقدام إلا مجازاً ، ولا يقال لمجىء الفرس حظ إذا كان الفرس بهذا المجىء قد نجا من الهلاك دون قصد إلى النجاة ، ولكنه اتفاق . وبعدُ فما معنى العلية هنا ؟ نلاحظ أولا أن من الظواهر ما يقع دائماً على نحو واحد ، ومنها ما يقع فى الأكثر ، ومنها ما يقع استثناء ، وأن هذا النوع الأخير وحده هو الذى يقال عنه إنه يقع بالاتفاق . ونلاحظ ثانياً أن الظواهر التى تقع دائماً أو فى الأكثر ، تقع لأجل غاية هى التى ينتهى إليها البعض بالاختيار ، والبعض بالطبع ، فإن كل ما يحدث لأجل غاية إنما يحدث عن الفكر أو عن الطبيعة ، بينما الظواهر الاتفاقية تقع لا لغاية ، أى أنها تنتهى عند غاية ليست مهيأة لها بالذات . فمثلاً لقاء المدين بالسوق ، والحصول على الدين ، أمر كان يمكن أن يكون غاية للدائن لو أنه علم أنه سيلقى مدينه ، ولكنه ذهب من غير أن يعلم ، ولغير هذه الغاية ، فعرض له إذ جاء السوق أنه جاء لقبض دينه ، فكان هذا حظا ، أما إذا كان يعلم ، أو إذا كان من عادته أن يذهب إلى السوق لاستيفاء أمواله ، فإن الأمر لا يعد حينئذ من قبيل الحظ . وعلى ذلك فالاتفاق « تقابل علل طبيعية أو إرادية تقابلا بالعرض » من حيث إنها لم تفعل لأجل هذا التقابل . فهو داخل فى العلة الفاعلية ، مع هذا الفارق وهو أنه لما كانت العلة الفاعلية إما فكراً وإما طبيعة ، كان الاتفاق لاحقاً للفكر وللطبيعة ، لا سابقاً كما توهم بعض القدماء ، لأنه علة عرضية لمعلولات يحدثها الفكر والطبيعة بالذات ؛ وما هو بالعرض فهو لاحق لما هو بالذات . هو إذن علة غير معينة ، محجوبة عن الإنسان ، معارضة للعقل لأن العقل يعقل الأمور التى تقع دائماً أو فى الأكثر ، لا الأمور الاستثنائية . لذلك لا يحكم العقل بين نقيضين ممكنين (٥٤ب) .

هـ — فالعلل أربع كما قلنا . ولا يمكن قصر العلية على المادة والفاعل ، والقول بأن الأشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة ، كما ارتأى كثير من القدماء . إن مثلهم مثل قائل إن الحائط يحدث ضرورة لأن الأجسام الثقيلة كالحجارة تسقط إلى أسفل فتؤلف الأساس ، وتصعد الأجسام الأخف كالتراب فوق الحجارة ، والأخف كالخشب إلى

أعلى . نحن بالفن نراعى هذا الترتيب ونضع الأشياء هذا الوضع ، ولـكن ليس فى الأشياء ما يجعلها تتألف من أنفسها على هذا الشكل . والفن يحاكى الطبيعة ، أو يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه ؛ وهو فى الحالين يصنع لغاية : فكيف يعقل أن الطبيعة تصنع لا لغاية ؟ لو كان البيت شيئاً يحدث بالطبيعة ، لكان يحدث كما يحدثه الفن ؛ ولو كانت الأشياء الطبيعية تحدث أيضاً بالفن ، لأحدثها الفن كما تحدثها الطبيعة . فإن نفس النسبة لازمة بين السوابق واللواحق فى المصنوعات والطبيعيات على السواء . والأمر أوضح فى النبات والحيوان ، وكلاهما يفعل بالطبع من غير بحث ولا مشورة : فإذا كان السنونو يبنى عشه بدافع طبيعى ولأجل غاية ، وكان العنكبوت ينسج خيوطه ، وكانت النمل والنحل تقوم بوظائفها المعروفة ، وكان النبات ينتج ورقه لحماية ثمره ويرسل جذوره لا إلى أعلى بل إلى أسفل لامتصاص الغذاء ، فمن البين أن الغائية متحققة فى الطبيعة . ولا يقدح فيها أن الطبيعة تنتج أحياناً مسوخاً فتفوتها الغاية ، فإن الحى الذى لا يتحقق فيه نوعه ، صادر عن مادة فاسدة غير مطاوعة ، أو عن فاعل عاجز ، لا عن عدم اتجاه الطبيعة إلى الغاية . وإنما يقال مَسخٌ بالقياس إلى الأصل الذى تتوخاه الطبيعة ، كما يقال خطأ أو لحن بالقياس إلى القاعدة النحوية . فالغائية القاعدة ، والمسوخ الأخطاء . وإذا تقرر ذلك كانت السوابق المادية شرطاً ضرورياً للغاية ، ولم تكن الغاية نتيجة ضرورية لها ، فتنعكس الآية ويخرج لنا معنى للضرورة لا يتنافى مع الغائية ، بل يدخل فيها : هو ضرورة الشرط اللازم لتحقيق الغاية ، بحيث تكون الغاية متقدمة على المادة مع افتقارها إليها . فبناء البيت ، من الضرورى فيه ترتيب أجزائه على ماذكر ، والسبب الغاية منه ، أى الإيواء والصيانة ، وكذلك إذا أردنا نشر الخشب ، وجب أن نصنع المنشار من حديد ، وعلى الصورة المعروفة وإلا لم تتحقق غايتنا . فالضرورة تقال عن المادة لأنه من الضرورى أن تكون المادة كذا ، وأن ترتب على نحو كذا ؛ ولـكن علة هذه الضرورة هى الغاية والصورة ، بحيث أن الضرورة المتحققة فى العالم هى الضرورة الشرطية لا الضرورة المطلقة . هذا حل أرسطو للمسألة الطبيعية : يخضع المادة للعقل ، والآلية للغائية ، ويحطم النطاق الضرورى الذى أقامه قدماء الفلاسفة حول العالم ، ويفتح مجالا للإمكان بنوعيه : الاتفاق والحرية .

٦٢ — الحركة ولواحقها :

١ — عرّفنا الطبيعة بأنها مبدأ حركة . فدراسة الحركة داخلة فى هذا العلم . وللحركة

لواحق : فإنها خاصة بالأجسام الطبيعية المتصلة ، والمتصل إما أن يكون متناهياً أو لا متناهياً ، فيتعين النظر فى ذلك . ثم أن الحركة ممتنعة بغير مكان وخلاء وزمان ، فيجب البحث فى هذه الأمور أيضاً . نقول عن الحركة : لما كان الموجود إما بالقوة وإما بالفعل ، كانت الحركة « فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة » أى تدرجاً من القوة إلى الفعل ، ووسطاً بين القوة البحتة والفعل التام ، فإن ما هو بالقوة أصلا غير متحرك ، وما هو فعل تام غير متحرك كذلك من جهة ما هو بالفعل : فالحركة فعل ناقص يتجه إلى التمـام . والفعل الناقص عسير الفهم ، ولـكنه مقبول عند العقل . وينطبق هذا التعريف على جميع أقسام الحركة : ففى المستحيل من حيث هو قابل للاستحالة ، الفعل هو الاستحالة ؛ وفى النامى من حيث هو قابل للزيادة والنقصان ، الفعل زيادة أو نقصان ؛ وفى ما هو قابل للـكون والفساد ، الفعل كون أو فساد ؛ وفى ما هو قابل للحركة المـكانية ، الفعل النقلة .

ب — وإذا نظرنا فى المحرك والمتحرك خرجت لنا قضيتان : الواحدة أن المحرك الطبيعى متحرك هو أيضاً من جهة ما هو بالقوة ، لأنه إنما يؤثر فى المتحرك بالتماس ، فينفعل بهذا التمـاس فى نفس الوقت . والقضية الأخرى أن الحركة واحدة فى المحرك والمتحرك ، إلا أنها تسمى فعلاً باعتبارها صادرة عن المحرك ، وتسمى انفعالا باعتبارها حاصلة فى المتحرك ، كما يقال صعود ونزول والطريق واحدة . فإن قيل إن المقذوف يشـذ عن هاتين القضيتين من حيث أنه يتحرك بعد انفصاله عن المحرك ، أجاب أرسطو جواباً غريباً هو أن هذه الحركة تفسر بانتقـال الدفع الأصلى إلى الوسط أى الهواء الذى يجتازه المتحرك ، فتتنبه فى هـذا الوسط قوة التحريك ، تضعف بالتدريج بسبب ثقل المتحرك ومقاومته ، حتى يسكن المتحرك . فـكل وسط يعتبر محركا يحرك بالتماس . غير أن هذا التفسير بمحركات كثيرة هى أجزاء الوسط الذى يجتازه المقذوف ، يبطل اتصال الحركة اتصالا حقيقياً ، فلمَ لا نقول إن فعل المحرك ينبه فى المتحرك قوة معادلة تخرج إلى الفعل تدريجاً ، بحيث يكون المقذوف ، بعد انفصاله ، محركا ومتحركا من جهتين مختلفتين ؟

حـ — أما اللامتناهى ، فحده أنه ما يمكن الاستمرار فى قسمته كالمقدار ، أو فى الإضافة إليه كالعدد . والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد ، إذ أن انقسام المقدار إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد للزيادة إلى غير نهاية . وعلى ذلك وبهذا المعنى لا يمكن أن يوجد اللامتناهى بالفعل ، سـواء أكان جوهراً مفارقاً ، أم جسماً ، أم عدداً : فإنه إن كان جوهراً مفارقاً ، كان غير منقسم ، ومن ثمة لم يكن لا متناهياً . وإن كان جسماً طبيعياً أو رياضياً ، كان

متناهياً ، لأن الجسم يحده سطح بالضرورة ؛ ولا عبرة بوهم الخيال ، لأن الزيادة والنقصان تحصلان فى التخيل لا فى نفس الشىء . وإن كان عدداً ، كان قابلاً للعد وممكن العبور ، فلم يكن لا متناهياً . وإنكار اللامتناهى بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين ، إذ أنهم بغير حاجة إليه ، ولا هم يستعملونه ، ولكنهم يستعملون مقادير مهما يفرضوا لها من عظم فهى متناهية . على إن اللامتناهى ، إن لم يوجد بالفعل ، فهو موجود بالقوة ، لا القوة التى تخرج كلها إلى الفعل بل التى تخرج إلى الفعل بحيث لا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزيد . فلا ينبغى أخذ لفظ « بالقوة » كما يؤخذ فى قولنا « هذا تمثال بالقوة » أى سيكون تمثالا ، كأن هناك شيئاً لا متناهياً سيتحقق بالفعل ؛ كلا ، وإنما اللامتناهى بالقوة يبقى دائماً بالقوة ، ويزيد باستمرار ، فهو متناهٍ من غير شك مع اختلافه بلا انقطاع . وعلى ذلك فليس اللامتناهى ما قد قال القدماء من أنه مالا شىء خارجه ، ولكنه على العكس ما خارجه شىء دائماً . فهو ضد التام والكامل أى المحدود . وهو لا مدرك بما هو لا متناهٍ ، لأنه مادة من غير صورة ، وقوة لا تنتهى إلى فعل . وبذلك يتضح بطلان حجج زينون (١٧ ب ح) فإنها قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من أجزاء غير متناهية ، والحقيقة أنهما متصلان متناهيان ، وقابلان للقسمة إلى أجزاء غير متناهية . فعدد أجزاء المكان والزمان متناه ولا متناه فى آن واحد ، لكن لا من جهة واحدة : هو متناه بالفعل ، لا متناه بالقوة ، بحيث أن المقدار المتصل هو غير المقسوم القابل للقسمة . وإذن فأخيل يلحق السلحفاة ، لأن المسافة بينهما متناهية ؛ والسهم متحرك ، لأن المكان والزمان متصلان كما قلنا ، وليسا مؤلفين من أجزاء غير متناهية بالفعل ؛ أما حجة « الملعب » فالغلط فيها ناشىء من توهم أن الجرمين المتساويين المتحركين بسرعة متساوية يقطع كلاهما فى زمن متساوٍ طول المتحرك الآخر وطول الساكن على السواء[1] .

ى — وأما المكان فنوعان : مكان مشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر ، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم أولا . فمثلاً أنت الآن فى السماء لأنك فى الهواء والهواء فى السماء ، ثم أنت فى الهواء لأنك على الأرض ، وأنت على الأرض لأنك فى هذا المكان الذى لا يحوى شيئاً غيرك . فإذا كان المكان الخاص هو الحاوى الأول الجسم ، كان مفارقاً للجسم خارجاً عنه ، لأن الجسم يتنقل ويتخذ له أمكنة على التوالى . وعلى ذلك يكون المكان الخاص « سطح الجسم الحاوى ، أعنى السطح الباطن المماس للمحوى » . وقد يتحرك الجسم الحادى ،

(١) انظر أيضاً م ٦ ف ٢ و ٩ — و م ٨ ف ٨ .

فيبقى الجسم المحوى ساكناً بذاته متحركا بالعرض ، ويبقى مكانه ثابتاً . ويلزم مما تقدم أن للمكان طولا وعرضاً دون عمق ، لأنه سطح . ويلزم أيضاً أن للجسم يقال إنه فى مكان متى وُجد جسم يحويه ؛ أما إذا لم يوجد ، لم يكن فى مكان إلا بالقوة ، كالأرض فهى فى الماء ، والماء فى الهواء ، والهواء فى الأثير ، والأثير فى العالم ، والعالم ليس فى شىء ولا فى مكان . فقول زينون مردود (١٧ ب) لأن سطح الجسم الحاوى (أى المكان) هو فى الجسم الحاوى لا كأنه فى مكان ، بل كالحد فى الشىء المحدود ، فليس صحيحاً أن كل ما هو موجود فهو فى مكان . ويلزم أخيراً أن من الأشياء ما هو فى المكان بالذات ، مثل كل جسم جزئى ، ومنها ما هو فى المكان بالعرض ، مثل النفس التى ليست جسما ولكنها متعلقة بجسم .

هـ — وثمة مسألة متصلة بالسابقة هى مسألة الخلاء . فإن القائلين به يعتبرونه نوعاً من المكان ، أى امتداداً خلواً من كل جسم حتى من الهواء ، يصير ملاء حين يحل فيه جسم . وعلى هذا يكون الخلاء والملاء والمكان شيئاً واحداً يختلف بالتصور . هم يقولون : إن الملاء لا يقبل شيئاً ، وإلا لأمكن أن يحل جسمان فى مكان واحد ، ولأمكن ذلك لأى عدد من الأجسام ، فاحتوى الأصغر الأكبر ، وهذا خلف ؛ فإذا سلمنا بذلك ، وجب التسليم بضرورة الخلاء للنقلة ، وتكاثف الجسم الطبيعى ، ونمو الجسم الحى : فالنقلة حلول المتنقل فى أمكنة متعاقبة ، والتكاثف امتلاء الخلاء المتخلل الجسم ، ويحصل النمو بحلول الغذاء فى خلاء . وهم يؤيدون حججهم هذه بالإناء الذى يقبل من الماء وهو ممتلىء رماداً ، بقدر ما يقبل وهو خلو ، ولو لم يكن فى الرماد خلاء لكان ذلك ممتنعاً . ولكن هذه الأقاويل ليست ملزمة . فالخلاء غير ضرورى للنقلة ، إذ أن الأجسام تستطيع أن يحل بعضها محل الآخر دون فرض خلاء ، كما يدفع الماء بعضه بعضاً حين يُلقى فيه حجر . أما التكاثف فليس يحدث بالانضغاط فى الخلاء ، بل بطرد الهواء أو أى جسم آخر يتخلل الجسم المتكاثف ، وهذا هو الحال فى الإناء المملوء رماداً ، فإن الماء المسكوب فيه يطرد الهواء المتخلل الرماد ويحل محله . والتكاثف والتخلخل انقباض المادة نفسها ، أو انبساطها ، بما لها من قوة باطنة ولا دخل للخلاء فيهما . وأما النمو فإن احتجاجهم به يرتد عليهم ، إذ أن الجسم إنما ينمو فى جميع أجزائه ، فإما أن يكون فى المكان الحال فيه الغذاء جسم ، وحينئذ يتداخل الجسمان ، وهذا باطل ؛ وإما أن لا يكون جسم بل خلاء ، فيكون الحى كله خلاء ، وهذا باطل كذلك . وبعد أن يبين أرسطو أن الخلاء غير ضرورى على ما قدمنا ، يشرع فى التدليل على أنه ممتنع ؛ وأدلته كلها قائمة على العلم القديم تقتضى شروحاً طويلة ، فنضرب عنها صفحاً وننتقل إلى مسألة الزمان .

و — يلوح أن الزمان غير موجود ، أو أن ليس له سوى وجود ناقص غامض ، لأن الماضى فات ، والمستقبل غيب ، والحاضر فى تقض مستمر . هذا التقضى يوحى إلى الفكر بأن الزمان حركة : ولكن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة عنه ، والزمان مشترك بين الحركات جميعاً ؛ ثم إن الحركة سريعة أو بطيئة ، والزمان راتب ليس له سرعة . على أن الزمان ، إن لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة ، ونحن حينما لا تتغير حالتنا النفسية ، أوحينما لا ندرك تغيرها ، فليس يبدو لنا أن زماناً قد تقضى ؛ وهذا هو شعور الذين تقول عنهم الأسطورة إنهم ، إذ ينامون فى هيكل سردا (عاصمة ليديا) بجانب رفات الأبطال ويستيقظون يصلون لحظة يقظتهم بأول لحظة نومهم كأن لم يكن بين اللحظتين زمان ، لأن هذا الزمان خلو من الشعور . إذن بين الزمان والحركة علاقة . والواقع أن الزمان متصل لأنه مشغول بحركة متصلة ، والحركة متصلة لأنها فى مكان متصل ، فالمكان هو المتصل الأول . ثم إنا نجد فى الزمان متقدماً ومتأخراً لأنا نجدهما فى الحركة ، ولما كانت الحركة فى المكان فهما يقالان بالإضافة إلى المكان أولا ، وإلى الحركة ثانياً ، وإلى الزمان ثالثاً . وعلى ذلك يحد الزمان بأنه « عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » أى أنه يقوم فى مراحل متميزة بعضها من بعض بحصولها بعضها تلو بعض ، ومن ثمة معدودة . ولما كانت النفس الناطقة هى التى تعد ، فيمكن القول بأنه لولا النفس لما وجد زمان ، بل وجد أصل الزمان أى الحركة غير معدودة . وإذن فاعتبار الزمان كلا مؤلفا من ماض ومستقبل ، هو من النفس . أما ماهيته فقائمة فى « الآن » يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة ، فالزمان متصل بواسطة الآن ، ومقسم بحسبه بالقوة ، أى أن الآن يصل الماضى بالمستقبل ، فإذا قسمنا الزمان بالوهم كان الآن بداية جزء ونهاية جزء . فالآن حد الزمان وليس جزءاً من الزمان ، كما أن النقطة ليست جزء الخط ، بل إن خطين هما جزءا خط واحد ، ذلك لأنه لا يوجد حد أصغر للزمان ولا للخط ، وهما متصلان وكل متصل فهو ينقسم . — ويلزم من تعلق الزمان بالحركة أن الموجودات الدائمة ليست فى الزمان ، لأنها ليست متحركة ، وليس الوجود فى الزمان مرادفاً للوجود مع الزمان . وإنما الموجودات المتحركة أو القابلة لأن تتحرك هى التى فى الزمان يقيس حركتها وسكونها . والحركة التى يقيسها الزمان قد تكون الكون أو الفساد والنمو والاستحالة والنقلة ، ولكن هذه أولى أنواع الحركة بأن تعد ، لأنها الوحيدة التى تتقضى على نحو راتب . والصورة الأولى للنقلة هى النقلة الدائرية ، ومن هنا نشأ التصور القديم الذى كان يجمع بين الزمان وحركة السماء ، والتصور الذى يعتبر التغير والزمان ، بما فى ذلك الشؤون الإنسانية ، خاضعة للدور .

٦٣ — قدم العالم والحركة :

ا — كان أرسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة . وله فى ذلك حجة كلية وجيهة بعض الشيء ، وحجج أخرى جزئية تكلفها تكلفاً ، وهى فى الواقع أغاليط إن لم نقل مغالطات . وحجته التى لها بعض الوجاهة منصبة على قدم الحركة ، ولكنها قائمة على مبدأ كلى ، فيجب تقدعها وهى تلخص فيما يلى : العلة الأولى ثابتة (٧٤ ب) هى هى دائماً ، لها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول ؛ فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة ، لزم عن هذا الفرض أن لا تكون حركة أبداً ، ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدما ، لزم أنها تبقى دائما . لقد ظن انكساغوراس أن العقل ظل ساكناً زمناً لا متناهياً ، ثم حرك الأشياء ، ولكن هذا الظن يضيف التغير للعلة الأولى — وهذا محال — ثم لا يبين المرجح لتدخلها لا فى نفسها ولا فى وقت دون آخر من أوقات الزمان المتجانس . وقد تخيل انبادوقليس أن العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون يليه دور حركة ، وهكذا إلى غير نهاية ، ولكن هذا التصور لا يقوم على أساس ، فما دام مبدأ الحركة واحداً ثابتاً فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط [١] . — والرد على هذه الحجة أن القول بحدوث العالم لا يعنى أن مرجحاً قد استجد (مهما يكن من تصور انكساغوراس وانبادوقلبس) وإنما هو يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الأولى ، ويعنى أن إرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم فى الزمان ، فلما كان العالم لم يحدث تغير فى العلة من حيث أن الإرادة قديمة وأن مفعولها هو المتعلق بالزمان . فقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول ، إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدوراً ضروريا ، ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة ، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ وليس العالم ضروريا لله فليس من شأن الله أن يحرك (أو يخلق) بالضرورة .

ب — والحجج الأخرى مركبة على نمط واحد حتى لتكاد تكون حجة واحدة فى الحقيقة . هى طائفتان : طائفة خاصة بقدم العالم ، وأخرى خاصة بقدم الحركة . ففى قدم العالم يذهب أرسطو إلى أن الهيولى أزلية أبدية ويقول : لو كانت الهيولى حادثة لحدثت عن موضوع (٦٠ د) ولكنها هى موضوع تحدث عنه الأشياء ، بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث ، وهذا خلف ، ولو كانت فاسدة لوجبت هيولى أخرى تبقى لتحدث عنها الأشياء ،

---

(١) السماع الطبيعى م ٨ بداية ف ١ و م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ب س ٢٢ — س ٢٦٠ ع ١ س ١ — ١١

بحيث تبقى الهيولى بعد أن تفسد ، وهـذا خلف كذلك[١] . نقول : صحيح فى التغيرات الجزئية أن الهيولى ليست حادثة لأنها موضوع تحدث فيه الصورة ، ولـكن إذا وضعنا حدوث العالم فما الذى يمنع أن تحدث الهيولى ؟ ونلاحظ على الشق الثانى (لو كانت الهيولى فاسدة ...) أنه قائم على الاعتقاد بأبدية العالم ، وليست هذه الأبدية ضرورية ، شـأنها شأن الأزلية سواء بسواء .

حـ — يقول أرسطو[٢] : ونتبين ضرورة القول بقـدم الحركة من اعتبار المتحرك والمحرك والزمان . أما المتحرك فلا يخلو أن يكون إما قديمـا أو حادثاً ، فإن كان حادثاً وكان الحدوث أو الـكون يقتضى الحركة (٥٩ ، ا) كان كونه تغيراً اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة للحركة ، وهذا خلف ؛ وإن كان قديما فهو متحرك لا ساكن ، لأن السكون ما هو إلا عدم الحركة ، فهو متأخر عنها ، يقتضى إحداثه حركة أولى قبل الحركة ، وهذا خلف . وأما من جهة المحرك فإن عدم الحركة يعنى أن المحرك والمتحرك بعيـدان الواحد من الآخر ، فلأجل أن تبدأ الحركة لابد من حركة تقرب بينهما ، وهذه الحركة تكون سابقة على بداية الحركة ، وهذا خلف . وأما الزمان فهو مقياس الحركة أو هو نوع من الحركة ، فإن كان قديما كانت الحركة قديمة ، وقد أخطأ أفلاطون فى معارضته قدم الزمان (٤٠ حـ —) فإن الزمان يقوم بالآن ، والآن وسط بين مدتين ، هو نهاية الماضى وبداية المستقبل ، فليس للزمان بداية ولا نهاية ، وإلا لزم أن لا يكون زمان قبله ولا بعده ، ولـكن قبل وبعد يتضمنان الزمان ، فهذا خلف . نقول عن الحجة الأولى الخاصة بالمتحرك : ليس الخلق كوناً شبيهاً بأنواع الـكون المشاهدة فى هذا العالم والتى تتم فى موضوع بتأثير محرك مادى ، ولـكنه إحداث من لا شىء ، فهو ليس حركة ، ولا يقتضى الحركة كما ظن أرسطو . وعن الحجة الثانية الخاصة بالمحرك نقول : لما كان الخلق إبداع الشىء بمادته وصورته ، فلا يمكن أن يصور بأنه حركة من العلة نحو موضوع ؛ ثم إن العلة الأولى عند أرسطو ليست محركة كعلة فاعلية ، بل كعلة غائية (٧٤ هـ) وليس يقتضى فعل الغاية تماساً واقتراباً ، فالحجة ساقطة من الجهتين ونجيب عن الحجة الثالثة الخاصة بالزمان بأن الآن وسط بين مدتين متى بدأ الزمان ، أما عند بدايته فالآن الأول أول بالإطلاق ، ولا يمكن وضع زمان قبل الزمان المحدث إلا بالوهم ، مثل المكان الوهمى الذى نتخيله خارج العالم سواء بسواء ، وأرسطو نفسه يقول إنه ليس خارج

---

(١) السماع الطبيعى م ١ ف ٩ ص ١٩٢ ع ١ س ٢٥ — ٣٤ .

(٢) السماع الطبيعى م ٨ ف ١ ص ٢٥١ ع ١ س ٨ — ٢٥١ ع ب س ٢٨ .

العالم خلاء ، فنقول كذلك ليس قبل الزمان زمان ، وكما أن « خارج » يدل فى قولنا « خارج العالم » على مكان بالقوة لا بالفعل ، فإن « قبل » يدل على زمان بالقوة لا بالفعل . — هذه حجج أرسطو ركبها للتدليل على قدم الحركة ، وهى لا تستقيم إلا مع الاعتقاد بهذا القدم ، فأولى بها أن تسمى مصادرات ، لا حججاً أو أدلة . ونظن أنه إنما تورط فيها لاعتقاده أن ثبات العلة الأولى يستتبع بالضرورة دوام المعلول ، وكان يكفيه أن يلحظ ما بينهما من تفاوت كما ذكرنا ، فيعلم أن هذا التفاوت يبطل ضرورة العالم ، ويعلم أن فعل العلة الأولى غير ضرورى كذلك ، وإنما هو فعل حر ؛ ثم يرقى بالتنزيه فيتصور الحرية فى الله بحيث لا تتنافى مع الثبات — ولكن هذه الخطوات لم يخطها العقل إلا فى المسيحية بعد أرسطو بزمن طويل .

د — وبعد أن دلل أرسطو على قدم الحركة قال إنها أبدية أيضا ؛ وعرض حجة ذات شقين : الأول أنه لو سكنت الحركة لبقيت الأشياء القادرة على التحريك والتحرك ، فتستأنف الحركة . ولكن ما القول إذا فرضنا المحرك والمتحرك بعيدين الواحد من الآخر ومن أين تأتى الحركة التى تقرب بينهما لتستأنف الحركة ؟ — الشق الثانى : فالحركة لا تنتهى إلا بإعدام الموجودات المحركة والمتحركة ، والعلة الثابتة مفعولها ثابت ، فهذا الإعدام يعنى أن علته حادثة فاسدة ، ولإعدام هذه العلة علة فاسدة ، وهكذا إلى غير نهاية ، بحيث لا تقف الحركة أبداً . ولكن العلة العاقلة المريدة تستطيع أن تعدم فى لحظة إذا كانت إرادتها القديمة قد تعلقت بالإعدام بعد الإحداث . — وهكذا تمكن معارضة كل حجة . ولعل أرسطو كان يدرك ذلك تمام الإدراك حين قال فى كتاب الجدل (م ١ ف ٩) إن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية ، أى التى تحتمل قولين . ولقد كان لهذه المسألة شأن خطير فى المسيحية والإسلام ؛ ونظن القارىء قد تبين أن خطرها أهون مما يقدر معظم الناس . فإذا أضفنا إلى هذه المعارضة السلبية أن الزمان عدد الحركة ، وأن العدد متناه (والقضيتان لأرسطو) وأن للزمان طرفاً أخيراً هو الآن الحاضر ، خرج لنا أن للزمان طرفا أول بالضرورة وبدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم .

٦٤ — السماء :

ا — السماء بمعنى واسع مرادفة للعالم ، لأنها تحوى الأشياء الطبيعية جميعا أو هى مكانها المشترك . والكلام فى كتاب السماء يدور على العالم بالإجمال من جهة ما هو متحرك بالنقلة ، وهو يقع فى أربع مقالات : الأولى والثانية تقرران صفات العالم ، وهى أنه متناه واحد منظم

أزلى أبدى كرى ؛ ثم تبحثان فى السماء بمعناها المتعارف وهو أنها مجموع الـكواكب . وتبحث المقالتان الثالثة والرابعـة فى حركة العناصر الأرضية . والعالم عند أرسطو قسمان كبيران متفاوتان مقداراً وكمالا : مافوق فلك القمر ، وما تحته ، ونحن نجمل الـكتاب فى نقط ثلاث : صفات العالم — الأجرام السماوية — العناصر الأرضية .

ب — العالم متناهٍ لأنه جسم والجسم يحـده سطح بالضرورة (٦٢ حـ) ، أما أن العالم واحد فله عليه دليل نؤخره إلى نهاية هذا العدد ، ودليل آخر فى «ما بعد الطبيعة» (٧٤ ى) والعالم منظم ، هو آية فنية ، هو جميل وحسن بقدر ما تسمح المادة ومطاوعتها للصورة ، وقد بينا ذلك بإسهاب . والعالم قديم بمادته وصورته وحركته وأنواع موجوداته ، لا يكون ولا يفسد فيه سوى جزئيات الأنواع . والعالم كرى لأن الدائرة أكمل الأشكال ، ولأنها الشكل الوحيد الذى يمكن معه للمجموع أن يتحرك حركة أزليـة أبدية ومن غير خلاء خارجه . وإليك بضع قضايا توضـح ما تقدم ، وهى مأخوذة من كتاب السماء ومن السماع الطبيعى (م ٨ ف ٧ — ١٠) : لـكى تـكون الحركة قديمة يجب أن تـكون متصلة ، ولـكى تـكون متصلة يجب أن تـكون واحدة لا سلسلة حركات متمايزة متعاقبة ، ولـكى تـكون واحدة يجب أن تـكون فى متحرك واحد وعن محرك واحد ثابت . هذه الحركة نقلة ، لأن النقلة أول أنواع الحركة وشرطها (٥٩ ، ا) وهى الحركة الوحيدة التى يمكن أن تـكون متصلة : أما الاستحالة والنمو ، فلهما طرفان . وبين أنواع النقلة ، النوع الأول النقلة الدائرية ، وهى وحدها التى يمكن أن تـكون واحدة متصلة لا متناهية ، فإن الحركة اللامتناهية لا تتم على خط مستقيم ، ولا على خط منحن مفتوح لأن لـكل منهما طرفين يحدان الحركة ، وحتى لو فرضنا المتحرك يعود أدراجه ويستأنف نفس الحركة ، كانت كل حركة متناهية ، ومهما جمعنا المتناهيات فلن نبلغ إلى اللامتناهى ؛ فلا بد للحركة الأزلية الأبدية من خط منحن مقفل لا يصادف المتحرك عليه طرفاً يقف حركته ويقسمها إلى أجزاء متناهية ؛ وهذا الخط المنحنى المقفل دائرة تامة الاستدارة لأن العلة التى يرتسم بفعلها هذا الخط مساوية لنفسها دائماً ، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحنى فى نقطة أكثر أو أقل منها فى نقطة أخرى .

حـ — دوام الأجرام السماوية ودوام حركتها دليل على أن مادتها تختلف عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة تغيراً متصلا . ومادتها الأثير أو العنصر الخامس ، وهو جسم ليس له ضد فهو لذلك غير متغير ، وطبيعته أنه لا يتحرك بغير الحركة المكانية الدائرية بينما العناصر الأربعة ومركباتها فاسدة متحركة حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل وبالعكس . وليس

يعنى هذا ، كما توهم بعض المؤلفين ، أن السماء تتحرك بالطبع وأن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محرك ، بخلاف ما ارتأى أفلاطون (٣٩ ب) فإن أرسطو يقول بمحرك أول ، ولكن المقصود أن تكون الحركة الدائرية ، وهى أكمل الحركات ، ممثلة فى العالم بالطبع لا بالقسر كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع فى العناصر الأربعة . والطبع قوة مفتقرة إلى محرك يخرجها إلى الفعل . والكواكب أجسام كرية ، منها سبعة يقال لها السيارة ، وهى من أعلا إلى أسفل : زحل فالمشترى فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر ؛ والباقية يقال لها ثابتة ، وهى وراء السبعة . ولكل كوكب من السيارة فلك يخصه أو أفلاك كما سنرى ، والأفلاك أجسام كرية مشفة مجوفة . يضاف إليها فلك الكواكب الثابتة ، فالفلك المحيط وراءها جميعاً ، مركبة بعضها فى جوف بعض . والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها ؛ إنما الذى يدور هو الفلك الحامل للكوكب . ولما كانت حركة الأفلاك سريعة جداً ، فإنها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة . الفلك المحيط أو السماء الأولى هو المتحرك الأول عن المحرك الأول ، وهو «غلاف العالم» مواز لخط الاستواء باق دائماً على مسافة واحدة من الأرض . وهو دائم الدوران ، يدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض ، ومن المغرب إلى المشرق تحتها ، فى كل يوم وليلة دورة واحدة . ولما كانت الأفلاك بعضها فى جوف بعض ، فهى متسامتة ذات مركز واحد ، قطبا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة ، بحيث أن كلا منها متحرك عما فوقه محرك لما تحته ، إلى أن ننتهى إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك . وعلى ذلك فالفلك المحيط يدير سائر الأفلاك معه : النجوم الثابتة تدور معه دورة كاملة فى ٢٤ ساعة ، وليس لها حركة خاصة ؛ أما السيارة فلها حركات خاصة ، أى أنها تدور أيضاً فى اتجاهات مختلفة عن اتجاه الفلك المحيط ، ولكل حركة فلك ، ولكل فلك محرك مفارق غير المحرك الأول وأدنى منه . والفلك المحيط علة دوران الشمس حول الأرض ، فهو علة تعاقب الليل والنهار ، وعلة الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض ؛ وهو علة حركتها السنوية على فلك البروج ، وعلة ما ينشأ عن هذه الحركة من تعاقب الفصول وما ينشأ عن هذا التعاقب من كون وفساد بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها ، فإن ميل فلك البروج سبب الاختلاف فى تولد الحرارة والضوء على فصول السنة فى مختلف مناطق الأرض ، وهذا أصل الدور فى الكون والفساد : تتحول العناصر بعضها إلى بعض ، وتتكون الأحياء وتنمو وتذبل ، بتفاعل القوتين الفاعليتين وهما الحار والبارد ، والقوتين المنفعلتين وهما الرطب واليابس ، تحت تأثير فلك الثوابت الذى هو بمثابة الصورة العليا ، والأرض بمثابة المادة الدنيا(١) . أما الأرض فهى ساكنة فى مركز

(١) انظر أيضاً : السماع الطبيعى م ٨ ف ٧ — ٩ والكون والفساد م ٢ ف ١٠ .

العالم لأنها من تراب ، والمكان الطبيعى للتراب هو أسفل . وهى كرية : ولأرسطو على ذلك أدلة نذكر منها اثنين : الواحد ما يقع فى منظر دوران السماء من اختلاف باختلاف عروض البلدان ؛ والآخر ظل الأرض المستدير على سطح القمر فى خسوفه الجزئى . وكان علماء اليونان فى عصر أرسطو متفقين على كروية الأرض (١) وهو يقدر محيطها بما يقرب من ٧٣٠٠٠ كيلو متراً ، أى نحو ضعف طوله الحقيقى . وبهذه المناسبة يرتأى أن المسافة ليست بعيدة بين أسبانيا والهند عن طريق المحيط الغربى ، وكان هذا الرأى أحد الأسباب الهامة التى حملت كولمبوس على سفرته المشهورة .

ء — وما دون فلك القمر أقل اتساعاً من السماء ، ويختلف عنها بسبب بعده من الحركة الأولى ، فهو دار الكون والفساد ، فيه موجودات جمادية وأحياء غير عاقلة ، فيه الأمراض والمسوخ والخطأ والخطيئة والاتفاق ، بينما السماء دائمة . والعناصر التى تكونه متضادة فيما بينها ، فى حين أن الأثير لا ضد له . هى متضادة من حيث الثقل ومن حيث الكيف : فهى ثقيلة أو خفيفة بالذات ، وهى حارة أو باردة أو رطبة أو يابسة . وهذا التضاد أصل ما نراه من تحول العناصر بعضها إلى بعض ، وهبوطها وصعودها ، بينما الأثير لا كيف له ، ولا ثقل ولا خفة ، لا يتحول ولا يحيد عن مجراه . ولكل واحد من العناصر الأربعة مكان طبيعى ، وحركة طبيعية إلى هذا المكان على خط مستقيم إن لم يعترضه عائق : النار إلى أعلا فهى الخفيف المطلق ، والتراب إلى أسفل فهو الثقيل المطلق ، والهواء تحت النار فهو الخفيف بالإضافة ، والماء تحت الهواء وفوق التراب فهو الثقيل بالإضافة . وأعلى وأسفل ، ويمين ويسار ، وأمام وخلف ، أجزاء وأنواع للمكان ، وهى تسمى بأسمائها لا بالإضافة إلينا فقط ، فإنها من هذا الوجه غير مطردة تختلف باختلاف اتجاهنا ، بل بالإضافة إلى الطبيعة أولا وبالإطلاق (٢) . وإذ تقرر ذلك ، فالعالم واحد ، وليس يمكن أن يكون هناك غير هذا العالم ، لأن الجهات التى تتحرك العناصر إليها وتستقر عندها هى الجهات المطلقة ، فكل مادة — إن وجدت — يجب أن تتجه إليها ، أى تتحد بمادة هذا العالم ، وكل أثير يجب أن يتحرك حول مركز هذا العالم .

٦٥ — الكون والفساد :

ا — هذا الكتاب تتمة المقالتين الثالثة والرابعة من كتاب السماء . وهو فى مقالتين

(١) انظر نلّينو : علم الفلك تاريخه عند العرب س ٢٦١ — ٢٦٣ .
(٢) انظر السماع الطبيعى م ٤ ف ١ ص ٢٠٨ ع ب س ٨ — ٢٢ .

تبحثان فى الأجسام التى تحت فلك القمر لا من جهة النقلة ، بل من جهة تأليفها من العناصر الأربعة . وبعد الذى قلناه فى هذا الفصل ، نقتصر على إشارات وجيزة فيما لا بد منه ، فنقول : القدماء فريقان فى الكون والفساد : الفريق القائل بمادة واحدة يعتبرها تغيراً كيفياً فى هذه المادة الواحدة أى تكاثفاً وتخلخلا ؛ والفريق القائل بمواد عدة يعتبر الكون اجتماع الأجزاء المؤلفة للجسم ، والفساد افتراقها . والرأيان لا يفسران التغير الجوهرى ، أى تحول الشىء بكليته من طبيعة إلى أخرى (٦٠ ج) . فيتعين الرجوع إلى المذهب المذكور فى السماع الطبيعى ، والقول بأن العلة المادية للكون والفساد هى الهيولى القابلة للصور على التوالى ، ففساد جوهر هو كون جوهر آخر والعكس بالعكس . فليس الكون كوناً من لا شىء ، وليس الفساد عوداً إلى العدم ، ولكنهما وجهان لتحول واحد . على أن تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى أحق باسم الكون ، وتحول جوهر أعلى إلى جوهر أدنى أحق باسم الفساد ، مثل حدوث النار عن التراب فإنه كون بالإطلاق لأن الحار صورة والبرودة عدمها . ولزيادة التعريف بالكون ندل على ما يتميز به من سائر أنواع التغير : إنه يتميز من الاستحالة وهى التغير بالكيفية ، فإن الكيفية الجديدة كيفية لموضوع محسوس باق ؛ أما فى الكون فالموضوع الباقى غير محسوس وهو الهيولى ، وإن اتفق للكون أن كيفية ما لجوهر ماظهرت فى الجوهر الكائن عنه ، فليست هذه الكيفية متخلفة عن الأول ، ولكنها كيفية للثانى . ويتميز الكون من نمو الحى ، فإن النمو تغير يتناول الحجم والمقدار ، أى أنه يتضمن تغيراً مكانياً ليس هو نقلة ولا دوراناً ، ولكنه انتشار فى المكان مع بقاء طبيعة النامى هى هى ، فإن النامى ينمو فى جميع أجزائه على السواء ؛ أما الكون فتغير يتناول الجوهر .

ب — كيف يحدث الكون ؟ العناصر فى ذاتها مركبات من هيولى وصورة ، وبهذا المعنى ليست مبادىء كما زعم انبادوقليس . غير أن الهيولى لا توجد مفارقة ، وهى موجودة أولا فى هذه البسائط . فبالقياس إلى المركبات الطبيعية العناصر مبادىء وأصول ، لا تنحل إلى أبسط منها ، ولكنها تتحول بعضها إلى بعض ، وهى الموضوع المباشر للكون . والمركب الطبيعى المتجانس طبيعة واحدة ، أى صورة فى هيولى ؛ ويسمى مزيجاً (كالماء عندنا الآن) . وليس المزيج اجتماع أجزاء أحد الممتزجين إلى أجزاء الآخر ، فإن مثل هذا الاجتماع يسمى خليطا ، ويبقى فيه كل من المختلطين قائماً بالفعل ، وهو عبارة عن تجاورهما وتماسهما ، بينما المزيج جسم متجانس كل واحد من أجزائه شبيه بالكل وبأى جزء آخر . فالكون بالإجمال يقتضى فعلا وانفعالا ، ويقتضى الفعل والانفعال التماس . ويجب أن يكون

الفاعل والمنفعل متفقين بالجنس مختلفين بالنوع ، أى أن يكونا ضدين أو وسطين بين ضدين وكان بعض القدماء يقول : يجب أن يكونا متباينين ليحصل تحول — وكان البعض الآخر يقول : بل يجب أن يكونا متشابهين ليمكن تأثير الواحد فى الآخر . ولكن الحق فى الموقف الوسط الذى ذكرناه ، فإن الشىء لا يدخل أى تغيير على شبيهه ، ولا يؤثر فيما هو مباين له بالمرة ، والكون تشبه المنفعل بالفاعل ، فليس يخرج أى شىء من أى شىء . وفى المزيج لا يبقى الممتزجان هما هما ، ولا يفسدان بالكلية ، ولكنهما يتفاعلان فيفسد كل منهما صورة الآخر حتى يحيله طبيعة متوسطة بين طبيعتيهما الأصليتين ، فتظهر الصورة الجديدة ، وتبقى الصورتان الأوليان بالقوة ، وتعودان فتظهران بالتحليل ، كما نشاهد الآن بتركيب الأوكسجين والهيدروجين ماء ، ثم بتحليل الماء إليهما . وبهذا يتم هدم المذهب الآلى الذى تضطره مبادؤه إلى رد المزيج إلى الخليط بالرغم من الظواهر المحسوسة ، وبهذا يتم تفسير الأشياء بأنها طبائع وماهيات . ومن يدرى ؟ لعل الكيمياء ترجع إلى هذا التفسير يوم تفرغ الفلسفة الحديثة من الخضوع للآلية ، والعلم تابع للفلسفة مهما ادعى الاستقلال عنها ، فيكون لأرسطو فضل السبق فى هذه النقطة كما فى كثير غيرها .

الفصل الرابع

النفس

٦٦ — تعريف النفس :

ا — يتألف كتاب النفس من مقالات ثلاث : الأولى مقدمة فى علم النفس ، وحصر مسائله ، وآراء الفلاسفة وتمحيصها . الثانية فى حد النفس بالإجمال ، وفى النفس النامية ، والنفس الحاسة . والثالثة فى النفس الناطقة ، وفى القوى المحركة . وسنجمل فى هذا العدد المقالة الأولى والقسم الأول من الثانية ، ثم نلخص باقى الأقسام على التوالى . أما « الطبيعيات الصغرى » فنقتبس منها أشياء قليلة فى الكلام على المخيلة والذاكرة .

ب — النفس للجسم الحى بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحى ، أى أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها . فعلم النفس جزء من العلم الطبيعى ، لأن موضوعه مركب من مادة وصورة . وهو أشرف جزء ، لأنه يفحص عن أكمل وأشرف صورة من بين الصور الطبيعية وهو عظيم الفائدة فى الفحص عن الحقيقة بأكملها (لأن العلوم العقلية والخلقية إنما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف أحوالها) . والمنهاج القويم فى هذا العلم مزاج من الاستقراء والقياس ، فنحن لا ندرك النفس فى ذاتها ، فيجب أن نبدأ بالظواهر النفسية ، أى الأفعال الصادرة عن الحى من حيث هو كذلك ، وهذه الظواهر ، إذ ترتب ترتيباً علمياً ، تعرفنا بمصادرها المباشرة وهى القوى النفسية ، وهذه تعرفنا بالنفس . بل يجب أحياناً ، قبل النظر فى بعض الأفعال ، دراسة موضوعاتها ، فمثلا فى دراسة القوة الحاسة ، المحسوس هو الأول الذى يعرفنا بالإحساس ، وفى دراسة القوة العاقلة المعقول هو الذى يعرفنا بالتعقل (١) لضرورة التناسب بين الفعل والموضوع .

ح — قلنا إن علم النفس جزء من العلم الطبيعى . وقد يسلم بذلك من جهة الحياة النباتية ولكن الأمر يحتاج إلى إيضاح من جهة الحياة الحسية والعقلية ، لما يبدو من مباينة أفعالها للمادة مباينة ظاهرة . وارسطو يقرر أن الانفعالات (مثل الغضب والخوف والرجاء والفرح والبغض والمحبة) لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها ، ولكنها تصدر عن المركب من

---

(١) م ١ ف ١ — و م ٢ بداية ف ٤ .

النفس والجسم كما سنبين الآن — وأن الإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس كالعين والأذن — وأن التعقل ، ولو أنه خاص بالنفس ، إلا أنه مفتقر للتخيل ، ولا يتحقق التخيل من غير الجسم — وإذن فجميع الأفعال النفسية فى الأجسام الحية متعلقة بالجسم ، وداخلة فى العلم الطبيعى . وسيأتى الدليل على القضيتين الثانية والثالثة (١٦٨ ا ، ٦٩ ب) . أما الأولى فيدل عليها أولا أنه فى نفس الوقت الذى يحدث فيه انفعال نفسى يحدث تغير فى الجسم ؛ وثانياً أن المرء قد يعرض له ما هو خليق أن يُشعره بالخوف أو بالغضب فلا يخاف ولا يغضب ، ثم تجده أحياناً أخرى يهتاج لأهون الأسباب لأن جسمه مهتاج أو مجهد — وثالثاً يمكن استشعار الخوف دون أى سبب خارجى مثلما نرى عند العصبيين والسوداويين ، فإن الهم والجزع ناشئان عندهم من اختلال الجسم . فإذا كان ذلك فواضح أن الانفعالات صور متحققة فى مادة ؛ ويجب أن يشتمل حدها على العنصرين ، فلا يقال مثلا على طريقة الجدليين : إن الغضب شهوة الانتقام ، ولا على الطريقة المألوفة عند الطبيعيين : إن الغضب غليان الدم حول القلب ، بل يجمع بين الحدين فيقال : الغضب توارد الدم إلى القلب مع شهوة الانتقام . وعلى ذلك فليس التعبير الصحيح أن يقال إن النفس تخاف أو تغضب ، بل إن الإنسان يغضب أو يخاف بالنفس ، من حيث أن الانفعال يحدث عند ما تحكم النفس بأن الحال تدعو إليه ، كما أنه لا يصح القول أن النفس تبنى أو تحيك ، وإنما يجب أن نقول إن الإنسان يحيك ويبنى بالنفس . ولسنا نقصد بهذا أن الحركة هى فى النفس بل أنها تارة تصدر عنها ، وطوراً تنتهى إليها[1] . فأرسطو يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد ، متحدين اتحاد الهيولى والصورة ، لا جوهرين تامين كما يفعل أفلاطون : ونظرته فى الانفعالات أصدق من نظرة ديكارت ولنجى ووليم جيمس وغيرهم من المحدثين الذين يضعون الجسم من جهة ، والنفس (أو الظواهر النفسية) من جهة ، ثم يحارون فى التوفيق بينهما .

د — ويستعرض أرسطو الآراء على عادته للإفادة من حقها واجتناب باطلها واستخراج مسائل العلم فيقول : إن الفلاسفة جميعاً لاحظوا أن الحى يمتاز من غير الحى بخاصيتين هما الحركة الذاتية والإدراك . فمن قال منهم بمبدأ واحد ، تصور هذا المبدأ متحركا وعالماً ، وجعل النفس شيئاً منه ، مثل طاليس وانكسيمانس وهرقليطس ؛ أو تصور المبدأ متحركا فقط ، ثم حاول أن يعلل به الإدراك ، مثل ديموقريطس . ومن قال بمبادىء عدة ، ألف النفس منها جميعاً ، مثل أنبادوقليس وأفلاطون ، لكى تدرك النفس بكل واحد من أجزائها العنصر

(١) م ١ ف ١ و ف ٤ .

الشبيه به في الأشـياء ثم إن كثرتهم أضافت للنفس اللطافة والبعد عن كثافة الجسمية ما أمكن[١] . وردود أرسطو طويلة نجتزىء منها بالنقط الآتية : لا يمكن أن تكون النفس جسما ، فإن التخيل والتذكر والإحساس ، لا تشبه ظواهر النار ولا الهواء ولا أى جسم آخر : إنها إدراك ، والإدراك غير منقسم ، لا يتصور له نصف أو ربع ، فمحال أن يصدر عن الامتداد المنقسم . ويقال مثل ذلك من باب أولى عن التعقل . يضاف إليه أن الوجدان يرد مختلف الظواهر النفسية إلى الوحدة ، فكيف كان يتسنى ذلك لو كانت النفس مجموعة ذرات ؟ وكيف كانت النفس تدرك الكثرة لو لم تكن واحدة غير منقسمة ؟[٢] . وإذن فقد أصاب أفلاطون إذ وضع النفس روحية (بالرغم من بعض تعبيراته) ولـكنه يعرّفها بأنها متحركة بذاتها ، ومعنى هذا أنها في المكان بالذات لا بالعرض ، والواقع أنها في الجسم ، وأن الجسم هو الذى فى المكان . ثم إن التعقل — وهو عنده الوظيفة الأخرى للنفس — يبدو كأنه سكون لا حركة ، وبالأخص التعقل الإلهى ، فإنه دائماً هو هو دون تعاقب ولا تكرار . وليس يجدى تعريف أفلاطون للنفس فى تفسير الحركة البادية فى الطبيعة ، فإن النفس إذا كانت تتحرك بذاتها كانت تستطيع أيضاً أن لا تتحرك ، فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية . ولقد ذهب أفلاطون إلى أن للإنسان نفوساً ثلاثاً ، ولـكن هذا التصور يهدم وحدة الحى ، فإن الحى لا يستمد وحدته من الجسم ، والجسم مفتقر بطبعه لمبدء يرده واحداً . والواقع أن النفس واحدة ، وأنها كلها فى الجسم كله ، يقابل أفعالها المتعددة قوى فيها متعددة . يدل على ذلك أن النباتات والحيوانات الدنيا إذا قسمت كان من أقسامها أحياء من ذات النوع ، كل منها حاصل على جميع قوى النفس المقسومة ، قائم بجميع وظائف نوعه . والتعليل الوحيد أن النفس واحدة بالفعل ، كثيرة بالقوة . ولا يقدح فى ذلك أن الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر ، فإن قصر عمرها راجع إلى أن القسمة تضعف فيها آلات البقاء[٣]

ه — وبعد النقد ووضع المسائل ، يعرض أرسـطو تعريفين للنفس . ونحن نمهد لهما بالتقسيمات الآتية مأخوذة من مجموع كلامه ، وإن لم ترد على هـذا الوجه فى موضع واحد فنقول : أنواع الحياة ثلاثة : نامية وحاسة وناطقة . والحاس ، منه ما هو ثابت فى الأرض ، ومنه ما هو متحرك ، فتكون درجات الحياة أربعاً : النامية والحاسة والمتحركة بالنقلة والناطقة .

---

(١) م ١ ف ٢ .

(٢) م ١ ف ٣ و ف ٥ .

(٣) م ١ ف ٥ ص ٤١١ ع ١ س ٢٦ وما بعـده — وم ٢ ف ٢ ص ٤١٣ ع ب س ١٣ وما بعده .

ثم إن الحاس والناطق نازع طبعاً إلى الخير الذى يدركه بالحس أو بالعقل ، فتكون أجناس القوى النفسية خمسة : النامية والحاسة والناطقة والنازعة والمحركة . ويظهر من هذا أن الحياة والنفس لا تقالان بالتواطؤ بل بالمماثلة ، بحيث لا تعد النفس جنساً تحته أنواع ، بل شبه جنس ، لأن كل نفس فهى قائمة برأسها . — والآن نأتى إلى التعريفين : فمن جهة كونها شبه جنس ، يعرّفها أرسطو بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى » وهو يعنى بقوله « كمال أول » إن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول ، كما أن قوة الإبصار صورة الحدقة ، أما الأفعال الثانية فهى التى تصدر عن المركب بفضل النفس ، أى هى الحاصلة باستعمال الوظائف ؛ وبقوله «لجسم طبيعى » أن الجسم الحى يختلف عن الجسم الصناعى الذى ليس له وجود ذاتى ، والموجود بالذات أجزاؤه ؛ وبقوله آلى إنه مؤلف من آلات (أى أعضاء) وهى أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة . أما البذرة فهى حى بالقوة البعيدة ، لأنها قابلة للآلات وللنفس ، ولكنها خلو منها . — وباعتبار أنحاء الحياة ، يعرف النفس بأنها « ما به نحيا ونحس ونتنقل فى المكان ونعقل أولا» وهذا تعريف بالمعلولات الصادرة عن النفس ، وهو أبين بالإضافة إلينا من التعريف الأول المأخوذ من العلة . ولتعدد الأنواع الحية لا تؤخذ واو العطف (« نحيا ونحس و.....») على التركيب ، بل على التفصيل ، فإن النفس مبدأ الحياة على جميع أنحائها متى وجدت هذه الأنحاء كلها أو بعضها[١] .

٦٧ — النفس النامية :

ا — تقال الحياة أولا على النامية ، لأنها مشتركة بين الأجسام الحية جميعاً . فهى موجودة فى النبات دون الحس والعقل ، ولا يوجد الحس والعقل بدونها فى الحيوان الأعجم والإنسان . وللنفس النامية وظيفتان : النمو والتوليد . والحى ينمو أو يتناقص فى جميع أجزائه على السواء ، لا كالجماد الذى يزداد فى جهة واحدة ، أعلا أو أسفل ، يميناً أو شمالا . والحى يحيا وينمو ما دام يقبل الغذاء . وليست التغذية مجرد إضافة مادية ؛ وليس نمو الحى ناتجاً من مجرد فعل العناصر الداخلة فى تركيبه ، كما يزعم أنبادوقليس وديموقريطس ؛ وإنما هذه العناصر مساعدة فقط ، والفاعل النفس ، والتغذية تمثيل شأنه أن يحول المباين شبيهاً ، أى أن الغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المغتذى . على أن الغذاء ليس مبايناً بالمرة ، لأن التغذية لا تتم بأى شيء ، ولكنه مباين بالفعل شبيه بالقوة ، لذلك نرى الحى يختار مواد معينة يأكلها ويشربها ،

(١) عن التعريف الأول : م ٢ ف ١ — عن الثانى : م ٢ ف ٢ .

ويختار فى هذه المواد ما يلائمه فيتمثله ، ويفرز ما لا يلائمه . فالغذاء لحم ودم وعظم بالقوة ، والشيء لا يصير كذا بالفعل إلا وهو كذا بالقوة . — ثم إن للنمو والمقدار فى المركب الطبيعى حداً ونسبة ، أما فى الصناعى فلا ؛ وليس ينمو الحى اتفاقاً وإلى غير نهاية ، بل هو يتخذ حجماً وشكلا هما هما فى كل نوع . والنسبة والحد تابعان للصورة لا للمادة ، أى للنفس لا للجسم ، فإن المادة لا تترتب بذاتها بل بمرتب . — وأما التوليد فيحفظ النوع ، كما أن الاغتذاء يحفظ الفرد « والتوليد مشاركة فى الدوام والألوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات وغاية أفعالها الطبيعية ، فبالتوليد يبقى الكائن المائت ، لا هو هو ، بل شبيهاً بنفسه ، لا واحداً بالعدد ، بل واحداً بالنوع »[١] .

ب — فالمذهب الآلى عاجز عن تفسير الاغتذاء والتمثيل ، وتكوّن الحى فى صورة ومقدار معينين ، وولادة الحى حياً شبيهاً به . على أن أرسطو كان يعتقد بالتولد الذاتى فى بعض الحيوانات الدنيا ، أى بتولدها اتفاقاً من الطين أو من مواد متعفنة[٢] « بقوة المادة » . وقد اضطر إلى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقته للواقع ؛ وهو يريد بالمادة هنا جسما مادياً له كيفياته ، لا الهيولى ، ويشبه قوة المادة هذه تحدث كائناً حياً من غير جرثومة تحت تأثير الحرارة — بقوة الجسم المريض يبرأ بحرارة عارضة دون تدخل الطبيب ، فإن من شأن الطبيب أن يحدث الحرارة بالفن ، فتعمل الطبيعة على البرء ، فإذا ما حدثت الحرارة اتفاقاً ، قامت الطبيعة بعملها كذلك .

٦٨ — النفس الحاسة :

ا — والمذهب الآلى عاجز عن تفسير النفس الحاسة . فإنها لو كانت مؤلفة من العناصر فحسب ، للزم أن العناصر حاسة بطبيعتها ، وأن الحواس تحس أعضاءها ، وأنها تحس فى غير حضور المحسوسات ، من حيث أنها حاصلة على العناصر التى هى حاسة ومحسوسة . والواقع ينقض هاتين النتيجتين ، والسبب أن العضو ليس هو الحاس بالذات ، بل بالقوة المتحدة به ، وأن القوة الحاسة ليست بالفعل ، بل بالقوة فقط ، وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس . فإنها لا تحس دائماً ، حتى اللمس ، وهو منتشر فى الجسم كله ، لا يؤدى وظيفته دائماً ، أو على الأقل لا يحس دائماً جميع الكيفيات التى يستطيع أن يحسها . ليست إذن القوى الحاسة

(١) م ٢ ف ٤ (وهو الخاص بالحياة النامية) ص ٤١٥ ع ١ و ب .

(٢) تكوين الحيوان م ٣ ف ١١ س ٧٦٢ ع ١ س ٨ ؛ وما بعدها الطبيعة .

مادية . ويتبين ذلك أيضاً من أن انفعالها ليس من قبيل الحركة أو الاستحالة المعروفة فى الطبيعيات ، والتى شأنها أن يفسد بها المنفعل شيئاً فشيئاً بتأثير الفاعل ، وإنما هو انفعال من نوع آخر ، ليس له اسم خاص ، وليس فيه تدرج ، لا يفسد به الحس ، لأنه قوة صرفة من غير صورة ، ولكنه يخرج من القوة ، فيقبل صورة المحسوس ويتكمل بها مع بقائه هو هو[١] والعضو نفسه يجب أن يحقق هذا الشرط بالقدر الذى تطيقه المادة ؛ وهو فى الواقع نوع من المزاج والوسط بين الكيفيات فى المحسوسات ، بحيث لا يحس إلا ما يزيد عن كيفيته هو . إن ما يجب أن يدرك الأبيض والأسود ، ينبغى أن لا يكون بالفعل لا هذا ولا ذاك ، بل أن يكون كليهما بالقوة . وعضو اللمس لا ينبغى أن يكون بالفعل حاراً ولا بارداً[٢] . فوضع الحس قوة غير معينة ، والعضو وسطاً بين الكيفيات ، ضرورى لفهم الإحساس ، فإن الإحساس تمثيل كالاغتذاء ، ولكنهما يفترقان فى أن المغتذى يتمثل الغذاء بمادته ، أى يحيله إلى ذاته ، بينما الحاس يتمثل بالمحسوس أى يستحيل إلى صورة المحسوس استحالة طبيعية فى العضو (كتمثل الشبكية بصورة الشىء) ومعنوية فى القوة الحاسة . والإستحالة الطبيعية شرط لإدراك الحس ولكنها غير كافية لتفسير الإحساس : فالهواء ينفعل بالرائحة ويصير ذا رائحة ، لكن لا مدركا للرائحة ونحن هنا بإزاء حالة من حالات اتحاد النفس بالجسم الذى ذكرناه عند الكلام على الانفعالات النفسية بالإجمال (٦٦ — ج) . والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته ، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه : « فليس الحجر هو الذى فى النفس ، بل صورته »[٣] . ولكون النبات خلواً من أعضاء متوسطة بين الكيفيات ومن مبدأ كفيل بقبول صور المحسوسات دون مادتها ، فهو لا يحس ، مع انفعاله بالملموسات كالحرارة والبرودة انفعالا ماديا وانقلابه حاراً أو بارداً[٤] . ولكون الحس قوة صرفة فالإحساس « موضوعى » : إذا ما تأثر الحس بالصورة المحسوسة ، أضافها حالا وبالطبع إلى علتها الخارجية لأنه يشعر باتحاده بهذه العلة ، ويدرك حضور الشىء طبقاً للمبدأ الذى تقرر فى الطبيعة (٦٢ ب) من أن الفعل والانفعال يقومان فى المنفعل . وعلى ذلك فالحس بالفعل والمحسوس بالفعل شىء واحد ، وحينما يرن الصوت مثلا ويسمعه السامع ، فى هذه اللحظة يحدث معا الصوت بالفعل والسمع بالفعل . فقول ديموقريطس إن الإحساس اختراع أو اصطلاح ، قول باطل ،

---

(١) م ٢ ف ٥ م ٧ ف ٧ ص ١٠٣٢ ع ١ س ٣٠ ؛ وف ٩ ص ١٠٣٤ ع ب س ٤ — ٦ .

(٢) م ٢ ف ١١ . ويقال مثل ذلك فى سائر الحواس .

(٣) م ٣ ف ٨ ص ٤٣١ ع ب س ٣٠ .

(٤) م ٢ ف ١٢ .

لأن الإحساس يقتضى المحسوس ، كما يقتضى المتحرك المحرك[١] . فمسألة وجود العالم الخارجى تحل بهذا التحليل الدقيق للإحساس ، وبالتميز بين المحسوسات الخاصة والمحسوسات المشتركة (فى الفقرة التالية) وبالتميز بين الإحساس والتخيل (فى فقرة هـ من هذا العدد) وبالرد على منكرى الموضوعية (٧١ ء هـ) .

ب — ويدل لفظ المحسوس على ثلاثة أنواع من الموضوعات : اثنان مدركان بالذات ، والثالث بالعرض . أما الاثنان الأولان فأحدهما المحسوس الخاص لكل حاسة ، والآخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعا . ونعنى بالمحسوس الخاص ذلك الذى له حاسة معينة معدة لقبوله ، بحيث لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ، والذى يمتنع الخطأ فيه متى كانت الحواس سليمة ، ولم تؤثر فيها المخيلة والشهوة : فاللون محسوس البصر ، والصوت محسوس السمع ، والطعم محسوس الذوق ؛ أما اللمس فله موضوعات عدة (الحار والبارد ، اليابس والرطب ، الأملس والخشن ، الصلب واللين) فهو مجموعة حواس . وإن أخطأ الحس فليس يخطىء فى موضوعه ، أى فى اللون أوالصوت مثلا ، بل فى ماهية الشىء الملون أوالصائت ، وفى مكانه فإن الحس إنما ينفعل بالشىء لا من حيث أن هذا الشىء هو شىء معين ، بل من حيث أن له كيفية معينة هى التى تؤثر فى الحس . — وأما المحسوسات المشتركة فهى : الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار . تدركها الحواس جميعاً ، وتدركها بالحركة : فمثلاً نحن ندرك المقدار بحركة اليد أو بحركة العين تطوف به ، غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة ، وتدركه العين بواسطة اللون . وبإدراك المقدار ندرك الشكل ، إذ أن الشكل حد المقدار . وندرك السكون بعدم الحركة . وندرك العدد باليد أو بالعين تحسان أشياء منفصلة . — وأخيراً المحسوس بالعرض ، فهو مثل أن ندرك أن هذا الأبيض ابن فلان ، فإن هذا الإدراك الثانى محسوس بالعرض لاتصاله عرضاً بالأبيض ، ولأن الحس لا ينفعل به من حيث هو كذلك[٢] — وهذا التقسيم أوفى وأدق من التقسيم الذى أذاعه جون لوك إلى كيفيات أولية هى المحسوسات المشتركة مضاف إليها المقاومة (الصلابة) وكيفيات ثانوية هى المحسوسات الخاصة ماعدا المقاومة ؛ فإن لوك قسمها إلى ما هو موضوعى ، وما هو غير موضوعى فى اعتباره ، وأما أرسطو فقد اعتبرها كلها موضوعية ، وقسمها بحسب إدراكنا إياها ، وقد رأينا أن المحسوسات

---

(١) م ٣ ف ٢ ص ٤٢٥ ع ب س ٢٥ — ٣٢ ، وص ٤٢٦ ع ا س ١٥ — ٢٧ .

(٢) م ٢ ف ٦ و م ٣ ف ١ ص ٤٢٥ ع ا س ١٥ — ٢٠ . وما بعد الطبيعة م ٤ ف ٥ ص ١٠١٠ ع ب س ٢ — ٢٨ .

المشتركة تدرك تبعاً للمحسوسات الخاصة ، فكيف تكون هذه ذاتية ، وتكون تلك موضوعية ؟ وكيف تكون المقاومة موضوعية ، وتكون باقى المحسوسات الخاصة ذاتية ، وكلها محسوسة على السواء ؟ ثم إن لتمييز أرسطو بين أنواع المحسوسات أهمية كبرى فى تقدير ما يسمى عادة بخطأ الحواس ، وما هو فى الحقيقة إلا خطأ تأويل ، أو تصديق حاسة فى غير موضوعها الخاص . ونحن نصحح الأخطاء بسهولة : نصحح الإحساس الحاضر بالتجربة السابقة ، مثل ما نصحح إحساسنا حركة الشاطىء ونحن فى السفينة بعلمنا أن الشاطىء غير متحرك ، فنحكم بأن السفينة هى التى تتحرك . ونصحح الإحساس الحاضر بالتجربة الحاضرة مثل ما إذا حركنا بين الأصابع شيئا من لب الخبز فنحسه بعد برهة اثنين ، ولكن البصر لا يرى سوى واحد[1] . ونصحح الإحساس بالعقل والبرهان ؛ فإننا نعلم بالعقل أن الشمس لكى ترسل أشعتها على الأرض كلها يجب أن تكون بعيدة جداً ، ولكى تنطبع صورتها على العين مع بعد المسافة يجب أن تكون عظيمة المقدار ، فليست هى إذن بالمقدار الذى يراه البصر[2] .

ح — والحواس آلات حياة كما أنها آلات إدراك . وهى تترتب من هذين الوجهين ترتيباً عكسياً : فباعتبارها مدركة ، البصر أول ، لأنه يظهرنا على موضوعات أكثر ، خاصة ومشتركة وبالعرض ، وعلى فوارق أكثر ، فإن الأشياء جميعاً ملونة ومن ثمت داخلة فى نطاقه . والسمع فى المحل الثانى ، لأنه وسيلة التفاهم والتعليم والترقى ، وكان يفضل البصر من هذه الناحية ويتقدم عليه لولا أن هذا الفضل ليس له بالذات بما هو حس الأصوات ، ولكنه يرجع إلى العقل الذى يدرك دلالات الأصوات . ثم الشم ، لمشابهته البصر والسمع فى بعد علته عن جسم الحاس . وأخيراً الذوق ، فاللمس ، والسبب واضح مما تقدم[3] . وبالنظر إلى أهمية الحواس فى حفظ حياة الحيوان ، اللمس أول ، لأنه ضرورى بالإطلاق لوجود الحيوان ، وهو ما من أجله يقال للحى إنه حساس ، يدرك به النافع والضار ، واللاذ والمؤلم ، فهو أساس النزوع من طلب وهرب ، وهو حاسة الطعام والشراب ، لأنه حاسة الحار والبارد والرطب واليابس التى هى كيفيات المأكول والمشروب . أما سائر الحواس ، فلا تفيد الوجود ، بل كمال الوجود ، لذا قد لا توجد فى بعض الحيوان مع وجود اللمس . أضف إلى ذلك أنه أساسها جميعاً ، فهو منبث فى الجسم كله ، وهى مركبة عليه . ويليه الذوق ، لأنه

---

(١) وهذه التجربة معروفة باسم « تجربة أرسطو » .

(٢) كتاب تعبير الرؤيا فى الأحلام ف ٢ .

(٣) م ٢ ف ٧ — ١١ فى مواضع متفرقة .

مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه . ثم الشم ، فإنه أقل ضرورة منهما . أما البصر والسمع فهما من هـذه الوجهة كماليان ، ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية فى الحيوانات العليا فذلك بالعرض لا بالذات[١] .

ء — وبعد الحواس الظاهرة الحواس الباطنة ، وهى : الحس المشترك والمخيلة والذاكرة[٢] . فأما الحس المشترك فله ثلاث وظائف : الواحدة إدراك المحسوسات المشتركة (بما فيها الزمان) والمحسوسات بالعرض ، فإن هذا الإدراك يستعين بالتخيل والتذكر ، فلا بد من قوة واحدة يلتقى عندها الإحساس الظاهر والتجربة السابقة . الوظيفة الثانية إدراك الإدراك ، أى الشعور ، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه رائياً أو سامعاً . . . إذ أن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعضو مادى ، وليس فعله من جنس موضوعه حتى يدركه ، فالرؤية ليست ملونة ، ولا السمع صائغاً ، وهكذا ، فلا بد أن تنتهى الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك . الوظيفة الثالثة التميز بين المحسوسات فى كل حس باعتباره جنساً ، كالتمييز بين الأبيض والأخضر ، والحامض والمالح ؛ وبين موضوعات الحواس المختلفة ، كالتمييز بين الأبيض والحلو مثلاً ، فإن هذا التمييز لا يمكن أن يصدر عن الحواس أنفسها ، إذ أن كلاً منها معين إلى موضوع ، فيجب أن يصدر عن قوة واحدة تجتمع عندها الإحساسات فتضاهى بينها . أما مركز الحس المشترك فهو عند أرسطو القلب ، وحجته فى ذلك أن شرط الإحساس الحرارة ، وأن القلب هو الذى يوزع الحرارة مع الدم فى أطراف الجسم[٣] .

هـ — ويترك الإحساس أثراً يبقى فى قوة باطنة هى المخيلة ، فتستعيده وتدركه فى غيبة موضوعه . فالتخيل إحساس ضعيف . وبينهما فوارق : الأول أن الإحساس متعلق بالشىء ، والتخيل مستقل عنه . الثانى أن الإحساس صورة مطابقة للشىء ، وقد يكون التخيل اختراعاً أى تأليفاً ، وهو كذلك إما عفواً ، كما فى الحياة الحسية المشتركة بين الحيوان والإنسان ، وإما بالتفكير عند الإنسان وحده . الفارق الثالث أن الإحساس مفروض علينا ، والتخيل تابع للإرادة فى موضوعه وفى زمنه ، نتخيل ما نشاء ومتى نشاء . — والمخيلة تساعد

---

(١) م ٣ ف ١٢ . ويقول بعض العلماء الآن إن الحواس تظهر فى الجنين على هذا الترتيب .

(٢) هنا تبدأ المقالة الثالثة باليونانية ، ولكنها عند العرب وبعض اللاتين لا تبدأ إلا بالفصل الرابع فى اليونانية ، أى أن المقالة الثانية عندهم تحوى كل الكلام على الحواس الباطنة ، وتبدأ الثالثة بالكلام على العقل .

(٣) م ٣ ف ١ و ف ٢ .

على تأويل الإحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها . وهى التى تكوّن «الصور اللاحقة» من إيجابيــة وسلبية ، مثال ذلك : إذا تأملنا مدة من الزمن لوناً ما أبيض أو أخضر ، ثم حولنا البصر إلى شيء ، فإنا نرى هذا اللون منبسطاً على الشيء ؛ وإذا حدقنا فى الشمس أو فى لون ساطع ، ثم أغمضنا العينين ، فإن هــذا اللون يبدو إلى الأمام فى الاتجاه المعتاد للبصر ، ثم ينقلب قرمزياً فأرجوانياً فاسود ، ثم يتلاشى . والتعليل أن التأثير القوى ينتشر فى العضو كله ويتمكن فيه ويعاند التأثيرات الأخرى . — وللمخيلة شأن كبير فى الأحلام ، فهى المصدر الذى تنبعث منه صور الإحساسات السابقة فتظهر فى النوم وتخدع الحالم ، لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجى ، ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى . وكذلك القول فى التخييل فى حالة المرض أو الانفعال القوى ، فإنهما يهيجان الصور فتجتمع وتفترق ، فتخيل أشياء كثيرة[١] .

و — الذاكرة قائمة على المخيلة ، فإن الذكر ممتنع من غير التخييل . وهما فى بعض الحالات يتشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما ؛ غير أنهما يفترقان فى أن المخيلة تقتصر على إدراك الصورة ، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هى صورة شيء قد سبق إدراكه ، فهى تتعلق بالماضى . ومما يدل على تمايزهما أنه قد توجد فى الذهن صورة ، فنعتبرها مجرد صورة ، وهى صورة شيء عرض لنا فى الماضى . وقد توجد فى الذهن صورة هى مجرد صورة فنظنها مذكورة . والذاكرة قد تؤدى وظيفتها عفواً ، وقد تستحثها الإرادة ، ويسمى هذا النوع الثانى تذكراً ، وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير . وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التى صاحبت الإحساس ، وبالحركات البدنية أيضاً (أى المخية) فإن هذه وتلك مسلسلة يتبع لاحقها سابقها على حسب قوانين معينة ، كما يتبين إذا أردنا أن نتذكر جملة أو بيتاً من الشعر ، فإنا نأخذ فى ترديد اللفظة الأولى ولا نزال فى ذلك حتى نظفر بالكل . فالذكر والتذكر متوقفان على تداعى أو ترابط الصور والحركات . وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية ، كالعلاقة بين العلة والمعلول ، فإن كلاً منهما يذكر بالآخر ؛ وإما ناشئة بالعادة ، وهو الأغلب ، وفى هذه الحالة اللاحق إما شبيه السابق أو ضده ، أو قد قارنه فى الملاحظة الأولى . وكلما تكرر التداعى توثقت العلاقة بين الطرفين ، فننتقل من الواحد إلى الآخر عفواً بفعل العادة . وأحياناً تنشأ العادة من غير تكرار ، متى كان

---

(١) م ٣ ف ٣ ص ٢٨ ٤ ع ب س ١٠ وما بعده . كتاب تعبير الرؤيا فى الأحلام ف ١ — ٣ .

الإحساس قوياً ، أو اهتمامنا به شـديداً[١] .

٦٩ — النفس الناطقة :

ا — ارتأى الأقدمون أن العقل نوع من الحس أى أنه قوة جسمية ، بحجة أن العقل يدرك الجسميات ، وأن الشبيه يدرك الشبيه . ولـكن هذا القول لا يمكن إطلاقه ، إذ أن الإدراك الخاطىء ليس إدراك الشبيه ؛ ثم إن جميع الحيوان يحس ، ولـكن أقله يعقل وهو الإنسان . وإذن فليس التعقل والحس واحداً ، وإلا لـكان جميع الحيوان يعقل ، من حيث إن جميعه يحس . — ويمتاز العقل من المخيلة أيضاً ، فإن التخيل متعلق بإرادتنا كما ذكرنا ، أما الحـكم على الأشياء — وهو فعل العقل — فلا يتعلق بالإرادة ، إذ أنه صادق أو كاذب بالضرورة ، أما الصورة فلا ، ونحن حينما نحكم على شىء بأنه مخيف نشعر بالخوف ، ولـكنا بإزاء الصورة المخيفة قد لا ننفعل ، أو ننفعل قليلاً جداً ، ولا يكون الانفعال مصحوباً بتصديق[٢] . هذا إلى أن العقل يدرك الصورة الـكلية أى الماهية ، بينما الحس يدرك الصورة الجزئية ، أى العوارض المتشخصة فيها الماهية .

ب — والعقل قوة صرفة كالحس ، وإلا لما استطاع أن يتعقل الموضوع كما هو ، إذ لو كانت له صورة أو كيفية خاصة ، لحالت دون الصورة المعقولة أن تتحقق فيه . فطبيعته أنه بالقوة ، كاللوح لم يكتب فيه شىء بالفعل . غير أنه أمعن من الحس فى معنى القوة ، إذ أنه يدرك ماهيات الأشياء جميعاً ، فى حين أن الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هى كذلك . فالعقل « مفارق » أى ليس له عضو يعيّـنه إلى موضوع ويشاركه فى فعله . وهذه المفارقة تفسر لنا أيضاً كيف أن انفعاله يختلف عن انفعال الحس : فإن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العنيف ، كالسمع لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية ، ولا يدرك البصر والشم بعد ألوان ساطعة وروائح شديدة ، أما العقل فبالعـكس ، يستطيع بعد تعقل موضوع شـديد التجرد أو المعقولية أن يتعقل موضوعات أدنى معقولية . والسبب فى ذلك أن الحس لاتحاده بعضو فهو يتأثر بفعل الشىء فيه ، بينما العقل مفارق لـكل عضو وغير منفعل انفعالاً طبيعياً كالحس . — ويلى هذه القوة الصرفة قوة أقرب ، فإن العقل ، بعد أن يخرج إلى الفعل ، يحفظ صورة الموضوع الذى تعقله ويستطيع أن يستعيدها ؛ فهو بالإضافة إلى هذه

---

(١) كتاب الذكر والتذكر .

(٢) كتاب النفس م ٣ ف ٣ .

الاستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم (ويسمى حينئذٍ عقلاً بالملكة) .

حـ — والعقل يدرك الماهيات مباشرة ، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذى هو مدرك الجزئيات بأعراضها . فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً ، ولكن باختلاف : فهو يدرك ماهية الماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء[١] . فباعتباره مدركاً للماهيات فى أنفسها ، يسمى عقلاً نظرياً ؛ فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر ، فحرك النزوع إليها أو النفور منها ، سمى عقلاً عملياً . والفرق بين الحس والعقل من هـذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم فى حقيقته المتشخصة ، والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك ، وهما معقولان كالحق والباطل[٢] .

ء — والمعقولات موجودة بالقوة فى الصور المحسوسة ، سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية (لا مفارقة كما ذهب إليه أفلاطون) . لهذا لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس ، فإن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها ، ولهذا يجب أن تصاحب التعقل صورة خيالية ، ولو أن التخيل متمايز من الإيجاب والسلب كما قدمنا ، وليست المخيلة مشاركة للعقل فى تعقله كمشاركة العين لقوة الإبصار ، وإنما هى لازمة لتقديم مادة التعقل[٣] . ولما كان العقل بالقوة ، فلا بد من شىء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ، ويطبع بها العقل ، فيخرجه إلى الفعل . أجل « يجب أن يكون فى النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التى تحدث الصور فى المادة . وفى الواقع نجد فى النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث أنه يصير جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل (المماثل للعلة الفاعلية) لأنه يحدثها جميعاً ، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة (فى الظلمة) إلى ألوان بالفعل »[٤] . هذا النص صريح بأن فى النفس عقلاً « فعالاً » وآخر « منفعلاً »[٥] . وهما « مفارقان » على السواء لنفس السبب ،

---

(١) م ٣ ف ٤ . وإدراك العقل للجزئيات مذكور فى ص ٤٢٩ ع ب س ١٠ — ٢٤ من هذا الفصل ولكن النص غامض جداً وقد عولنا على نص أصرح وارد فى ف ٧ ص ٤٣١ ع ب س ١ — ٢٠ .

(٢) م ٣ ف ٧ من ص ٤٣١ ع ب إلى نهاية الفصل .

(٣) م ٣ ف ٨ ، وم ١ ف ١ ص ٤٠٣ ع ا س ٦ — ١٠ .

(٤) م ٣ بداية ف ٥ .

(٥) لم ترد هاتان التسميتان فى كتب أرسطو ، ولكن الشراح وضعوها بناء على ألفاظه .

أى روحيان . العقل الفعال يجرد الصور المعقولة ، ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه . فالمنفعل هو المتعقل ، والفعال هو المجرد ، وذلك طبقاً للمبدأ الكلى « إن ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل » . وهكذا يفسر أرسطو أصل معانينا الكلية ، ويصل بينها وبين التجربة الممثلة فى الصور الخيالية ، وذلك بوساطة العقل الفعال ، خلافاً لأفلاطون الذى يجعل المعانى الكلية صوراً لموجودات مفارقة للمادة بالفعل ، ويجعل العلم مستقلاً عن التجربة . وإذا استثنينا نظرية أرسطو هذه ، لم نجد فى تاريخ الفلسفة نظرية أخرى تصل بين التجربة والعلم وتوفق بينهما ، وإنما نجد الفلاسفة يفترقون طائفتين : طائفة الحسيين الذين يردون المعانى إلى الصور الخيالية فلا يفسرون كلية العلم ، وطائفة التصوريين الذين يضعون العقل بمعزل عن التجربة فلا يفسرون موضوعية العلم .

ﻫ — على أن لأرسطو كلاماً فى العقلين وارداً بعد النص المتقدم مباشرة ، لا يخلو من غموض . فهو يقول : « وهذا العقل (الفعال) هو القابل للمفارقة ، وهو غير منفعل (أصلاً) غير ممتزج بمادة ، لأن ماهيته أنه فعل . والفاعل أشرف دائماً من المنفعل ، والمبدأ (أى العلة) أشرف من المادة » . هذا الكلام يشعر بأن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل ، ولكن أرسطو قال عكس ذلك فى الفصل السابق ، فالمراد « وهذا العقل أيضاً » لأن السبب واحد من الجهتين ، وهو أن إدراك العقل للمجردات يستلزم أن يكون هو مجرداً . وقوله «قابل للمفارقة» هو المقصود ، لا مفارق بالفعل ، ولو أن اللفظ اليونانى يحتمل المعنيين ، وذلك لما رأيناه الآن من أن أرسطو يجعل العقلين فى النفس . غير أن قوله « والفاعل أشرف من المنفعل » يدل على مفاضلة بين العقلين ، وتفضيل الفاعل على المنفعل ، وهذا إشكال ، أو هو يدل على أنه إذا كان المنفعل مفارقاً ، فالفعال أحرى أن يكون مفارقاً ، من حيث أنه أشرف . وقوله « غير منفعل » يعنى أنه دائماً بالفعل ، وليس فيه شيء بالقوة يتطلب التحقق . وقوله « غير ممتزج بمادة » يعنى أنه غير متحد بعضو ، وأنه يعمل دون عضو ، كما سبق .

و — ثم تجيء عبارات هى فى غاية الأهمية بالاضافة إلى مسألة خلود النفس ، ولكنها أيضاً فى غاية الافتقار إلى التأويل . يقول : « وبعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته ، وهو وحده من حيث هو كذلك خالد دائم ، غير أننا لا نتذكر (فى حال المفارقة) لأنه غير منفعل ، بينما العقل المنفعل فاسد ، ومن غير هذا فليس يفكر شيء » . أما قوله : « وبعد أن يفارق » فيؤيد ما نذهب إليه من أن العقل الفعال فى النفس ، ويبدد كل شك . ومحصل

كلامه أن العقل الفعال ، ولو أنه غير منفعل ، إلا أن اتصاله بالجسم يُظلم طبيعته ، فلا يستعيد صفاءها إلا بانتهاء هذا الاتصال . وكأن أرسطو ينفى الخلود عن العقل المنفعل ، وقد سبق له القول بعكس ذلك ، وهو يذكر أن العقل الفعال ، لما كان غير منفعل ، فليس يحفظ أى أثر من من ظروف الحياة ، فإذا ما فارق انعدمت الذاكرة ، لأن « الفكر كالمحبة والبغض ليس انفعال العقل ، بل انفعال الشخص ، لهذا حين يفسد الشخص لا تبقى ذكرى ولا صداقة »[١] . وهذا مطابق لمذهبه فى أن النفس كلها صورة الجسم كله ، وأن قوى النفس صور لأجزاء الجسم ، وأن هذه القوى لا تبقى (فاعلة) بعد فساد مادتها ، إلا العقل فإنه باق لأنه ليس صورة لمادة[٢] . فالنفس المفارقة لا تذكر شيئا من أحوال هذه الحياة . وهنا الموضع الوحيد الذى ورد فيه لفظ « العقل المنفعل » وقوله عنه إنه فاسد . فليس يصح تقييد أرسطو بلفظ لم يطلقه هو صراحة على ما سمى بعده بالعقل المنفعل . لذلك يذهب بعض الشراح إلى أن العقل المنفعل المذكور هنا إنما المقصود به المخيلة ، وهى قوة للمركب ، وتسمى عقلا بالمشاركة من جهة أنها تطيع العقل وتتبع إشارته ، ومن جهة أن العقل يعتمد على ما تقدمه إليه من الصور الجزئية يجرد منها المعقولات[٣] ، وأرسطو نفسه يقول عن التخيل إنه نوع من التعقل[٤] ، ويقول ابن سينا : « وهذا الشىء يسمى . . . عقلا فعالا ، كما يسمى العقل الهيولانى بالقياس إليه عقلا منفعلا ، أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلا منفعلا آخر »[٥] . سيما وأن أرسطو قد أثبت أن العقل بالاطلاق غير فاسد ، ورد على الاعتراض المأخوذ من الشيخوخة بأنها ناشئة ، لا من انفعال النفس ، بل من انفعال الشخص القائمة فيه ، كما يحدث فى السكر والمرض ، وأن مثل العقل كمثل الحس ، فالشيخ إن استعاد عيناً جيدة أبصر كالشاب ، وإذن ففعل العقل يضعف بفساد (أو بضعف) عضو باطن . أما العقل فى ذاته فغير منفعل[٦] ، أو يمكن تفسير النص الذى نحن بصدده بأن فعل التعقل ينتهى لارتباطه بالتخيل وامتناع التخيل بفساد الجسم ، أما العقل نفسه فباق . والعبارة الأخيرة « ومن غير هذا فليس شىء يفكر » يدل ظاهرها على أن «هذا» يعود على العقل المنفعل المذكور قبله مباشرة

---

(١) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ٢٦ — ٣٠ .

(٢) م ٢ ف ١ ص ٤١٣ ع ا س ٤ و م ٢ ف ٢ ص ٤١٣ ع ب س ٢٤ .

(٣) ثامسطيوس و يتابعه القديس توما فى شرحه على كتاب النفس م ٣ د ر س ١٠ .

(٤) م ٣ بداية ف ١٠ .

(٥) كتاب النجاة ص ٣١٥ — ٣١٦ .

(٦) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ — ٢٦ .

(ويستقيم المعنى أياً كان المراد بالعقل المنفعل) ولكن بعض الشراح يرده إلى العقل الفعال ، ويضع الجملة السابقة بين قوسين — وهذا التأويل وتأويلات أخرى كثيرة إنما اصطنعها الناظرون فى هذا الموضع من المقالة الثالثة لغموض أقوال أرسطو واضطرابها ، وقد حاولنا أن نوضحها ونلائم بينها بقدر الإمكان .

ز — تبقى مسألة أصل هذا العقل الخالد (أو النفس الناطقة) . ونحن نجد عند أرسطو قولا فيها متفقاً مع رأيه فى مباينة العقل للمادة وسموه عليها ، وإن كان يعوزه بعض البيان : هذا القول هو « أما العقل فيلوح تماماً أنه يأتى فينا وهو حاصل على وجود ذاتى وغير فاسد »[١] بينما سائر الصور الطبيعية تخرج من « قوة المادة » وتعود اليها . ولسنا نستطيع أن نقول إن النفس الناطقة مخلوقة ، فإن أرسطو لم يعرف فكرة الخلق ، ولا أن نقول بالتناسخ ، لأنه يلح فى أن العلل الفاعلية فقط لها وجود سابق على معلولاتها ، أما العلل الصورية كالنفس فمساوقة لمعلولاتها فى الوجود ، وأن كل ما يمكن الفحص عنه هو بقاء الصورة بعد انحلال المركب ، لا سبقها على تأليفه[٢] ، وإذن فمن أين يأتى العقل ؟ المسألة معلقة .

(١) م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ . وفى كتاب «تكوين الحيوان» م ٢ ف ٣ ص ٧٣٦ ع ب س ٢٨ : « أن العقل الفعال يأتى من خارج ويحل فى الجنين » .
(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٣ ، وتكوين الحيوان فى الموضع المذكور .

الفصل الخامس

ما بعـــد الطبيعة

٧٠ — وصف الكتاب :

ا — يشتمل الكتاب على أربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية ، غير أن ما فيها من تكرار كثير ، وما بينها من قلة التناسق ، يحمل على الاعتقاد بأن أرسطو لم يقصد إلى جمعها كلها فى مؤلف واحد وترتيبها على النحو الذى نراه . لذلك أسماها البعض « الكتب الميتافيزيقية » ، إلا أن بعضاً آخر يذهب إلى أنه يمكن تعيين ترتيب مقبول لها . فالمقالة الأولى تعرف الحكمة بأنها علم العلل الأولى ، وتعرض مذاهب الفلاسفة فى هذه العلل ، ثم تنقدها . — والمقالة الثانية موسومة بالألف الصغرى ، مما يدل على أنها أضيفت إلى الكتاب بعد أن تم جمعه ، فوسمت المقالة الأولى بالألف الكبرى ؛ وكان الأقدمون يعزونها إلى أحد التلاميذ ، ولكن اسكندر الافروديسى يقرر أنها لأرسطو ، وعلى كل حال فأسلوبها ومضمونها أرسطوطاليان ، والغرض منها بيان إمكان هذا العلم بإبطال التداعى إلى غير نهاية فى سلسلة العلل ، وإظهار وجوب الوقوف عند علل أولى . — والمقالة الثالثة تعرض مسائل هذا العلم ، وما يقوم من إشكالات بصدد كل منها ؛ ولما كانت هذه المسائل ستعالج فى المقالات التالية ، فإن هذه المقالة تبين وحدة الكتاب . — والمقالة الرابعة فى موضوع هذا العلم ، أى فى الوجود بما هو وجود ، وفى المبادىء الأولى وبخاصة فى مبدأى عدم التناقض والثالث المرفوع ، والدفاع عنهما ضد هرقليطس واقراطيلوس وبروتاغوراس . — والمقالة الخامسة معجم فلسفى يعرّف ثلاثين لفظاً أو أكثر ، وهى بهذه الصفة لا تلتئم مع ترتيب الكتاب ، ولكن أرسطو يحيل إليها فى عدة مقالات منه وفى السماع الطبيعى وفى الكون والفساد ، فهى بمثابة تمهيد لما بعد الطبيعة . — والمقالة السادسة فى تقسيم العلوم النظرية ، وفى أنه لا يوجد علم بالعرض ، وفى ماهية العرض ، وفى الوجود المقول فى الحكم ، أى فى إضافة المحمول إلى موضوع . — والمقالة السابعة فى الوجود من حيث قسمته إلى جوهر وعرض ، وفى الهيولى والصورة جزأى الجوهر المحسوس ، وفى الرد على نظرية المثل أى إبطال كون الكليات جواهر . — والمقالة الثامنة فى الهيولى والصورة أيضاً من الوجهة

الميتافيزيقية ، أى بالاضافة إلى الوجود ، لا بالإضافة إلى التغير كما فى العلم الطبيعى . — والمقالة التاسعة فى القوة والفعل . — والمقالة العاشرة فى الواحد والكثير المقولين على الوجود . — والمقالة الحادية عشرة قسمان : الأول (ف ١ — ٧) تكرار الثالثة والرابعة والسادسة ، والقسم الثانى (ف ٨ — ١٢) تكرار لما فى المقالتين الثالثة والرابعة من السماع الطبيعى عن الحركة والتغير واللامتناهى — والصلة بين القسمين ضعيفة ، فقد تكون هذه المقالة تلخيصاً حرره أحد التلاميذ . — والمقالة الثانية عشرة فى ضرورة محرك أول دائم ، وفى ماهية المحرك الأول ، وفى عقول الكواكب — فهى إذن تتمة المقالة الثامنة من السماع الطبيعى ، وتعرف عند الإسلاميين بمقالة اللام . — والمقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة متصلتان بالأولى وبالثالثة ، وموضوعهما عرض آراء أفلاطون الأخيرة فى المثل والأعداد ، ونقد هذه الآراء . ولم يشرحهما ابن رشد ولكنه يشير إليهما مراراً . وفيهما صعوبات كبيرة فهمها عسير جداً

ب — فإذا استبعدنا المقالة الثالثة لأنها مجرد ذكر مسائل ، والخامسة لأنها معجم ألفاظ واردة فى الكتاب ، والحادية عشرة لأنها تكرار ، تبقى لنا إحدى عشرة مقالة . فإذا ضممنا الثالثة عشرة والرابعة عشرة إلى الأولى كان لنا منها مقدمة فى العلم والمذاهب ، ونحن نغفل المذاهب بعد الذى قلناه عنها فى فصل الطبيعة ، ونرجىء نقد أرسطو لنظرية المثل إلى الكلام على الجوهر . وإذا ضممنا الثانية إلى الرابعة كان لنا منهما مقدمة فى إمكان هذا العلم ، وإذا ضممنا السادسة إلى السابعة والثامنة والعاشرة كان لنا منها بحث فى الجوهر ولواحقه . ثم نجىء التاسعة فى القوة والفعل ، والثانية عشرة فى الإلهيات . وهذا هو الترتيب الذى اعتمدناه فى هذا الفصل .

٧١ — ما بعد الطبيعة :

ا — كل الناس يشتهون المعرفة بالطبع : يدل على ذلك أن الإحساس يعجبهم لذاته بصرف النظر عن نفعه ، وبالأخص إحساس البصر ، فنحن نؤثره على غيره ليس فقط حينما نقصد إلى العمل ، بل حينما لا نتوخى أى عمل . والسبب أن البصر أكثر الحواس اكتساباً للمعارف واكتشافاً للفوارق . والحس طبيعى للحيوان ، ولكنه يولد الذاكرة فى بعض دون بعض ، لهذا كان الفريق الأول أذكى وأقدر على التعلم من الفريق الذى لا يذكر . والحيوان الأعجم مقصور على الخيال والذاكرة . أما الإنسان فإن ذكريات عدة متعلقة بشىء

واحد تنتهى بأن تكوّن عنده « تجربة » . وبواسطة التجربة يبلغ إلى الفن والعلم ، فإن الفن يظهر حينما يُستخلص من معارف تجريبية عدة حكم كلى يطبق على جميع الحالات المتشابهة : فمثلاً الحكم بأن الدواء الفلانى شفى كالياس من المرض الفلانى ثم سقراط ثم آخرين كلاً بمفرده ، فهو يرجع للتجربة ؛ أما الحكم بأن الدواء الفلانى يشفى جميع المصابين بالمرض الفلانى فيرجع للفن . وتعددت الفنون ، بعضها للضروريات ، وبعضها للذة وزينة الحياة . ثم اكتشفت العلوم التى لا تتصل باللذات ولا بالضروريات : نشأت فى البلاد التى توفر فيها الفراغ بفضل الحضارة ، مثلما كانت مصر مهد الرياضيات لما كان متروكاً فيها للكهنة من فراغ كثير . وآخر مراحل العلم الفلسفة ، وموضوعها العلل والمبادىء الأولى . وهذا الترتيب التاريخى ترتيب من حيث القيمة أيضاً : فالتجربة أعلى من المعرفة الحسية البحتة ، والفن أعلى من التجربة (مع تفاوت بين الفن العملى والفن الجميل) ، والعلوم النظرية أعلى من العلوم العملية[١] . وذلك لاعتبارات : منها أولاً أن العلم بالعلة وبالكلى أعلى من العلم بالواقع فقط ، لأن صاحبه يعلم بالقوة جميع الجزئيات المندرجة تحت الكلى ، والكلى يتفاوت فتتفاوت مراتب العلوم على النحو الذى بيناه (٥٢ ، ا) . ثانياً أن الذى يعلم العلة أقدر على التعليم ؛ وتتفاوت هذه القدرة أيضاً بتفاوت العلم بالعلة . ثالثاً أن معنى العلم أكثر تحققاً فى طلب العلم لذاته لا لمنفعة أية كانت ، فإن العجب هو الذى يدفع الناس إلى الهرب من الجهل ، أى إلى طلب العلم ، وهذه الخاصية أكثر تحققاً فى الجزء النظرى من الفلسفة ، فإنه هو الذى يبطل كل عجب[٢] .

ب — وأعلى العلوم النظرية « الحكمة » للاعتبارات عينها . هى علم يدرس الوجود بما هو وجود ، ومحمولاته الجوهرية ، بينا سائر العلوم يقتطع كل منها جزءاً من الوجود ويبحث فى محمولات هذا الجزء فقط . ولما كنا نطلب المبادىء الأولى وأعلى العلل ، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه العلل والمبادىء[٣] . ذلك بأن الوجود يؤخذ على عدة أنحاء (٦٠ ب) . وفى كل نحو منها يؤخذ بالإضافة إلى طرف بعينه ، أى إلى طبيعة واحدة : فمثلاً « صحى » راجع للصحة ، ويقال على ما يحفظها ، وما يحدثها ، وما هو أثر لها وعلامة ، وما هو معد لقبولها . فلفظ « صحى » لا يطلق على هذه الأمور بالتواطؤ ، بل بالمماثلة . وكما أن علماً واحداً يبحث فى كل ما هو صحى ، وأن الحال كذلك فى سائر الأشياء ، فإن الفحص عن جميع الموجودات بما هى موجودات يرجع لعلم واحد . ولما كان الجوهر هو النحو الأول

---

(١) م ١ ف ١ . (٢) م ١ ف ٢ . (٣) م ٤ ف ١ .

من أنحاء الوجود ، كان موضوع هذا العلم الفحص عن مبادىء الجوهر وعلله ولواحقه الكلية[١] . فإذا كانت الفلسفة حكمة ، فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة ، لأنه ينظر فى العلل الأولى بالاطلاق ، بينما الأقسام الأخرى تنظر فى العلل التى هى أولى فى جنس ما . وهو الفلسفة الأولى لنفس السبب ؛ يشبه أن يكون جنساً لسائر العلوم ؛ والفلسفة الثانية هى العلم الطبيعى وموضوعها الجواهر المختلفة . وهو العلم الإلهى ، لأنه يبحث فى الله الموجود الأول والعلة الأولى ، ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك ، إذ أن الطبيعة الحقة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث[٢] .

ح — ويرجع إلى الفلسفة الأولى أيضاً النظر فى المبادى الكلية التى تعم جميع الموجودات . نعم إن الناس يستخدمونها ، ولكن عفواً وبالقدر الذى يلائم موضوع براهينهم ، ولا يعرض أحد من أصحاب العلوم الجزئية للخوض فى صدقها أو كذبها ؛ فيتعين هذا الخوض على الفيلسوف الذى يدرس الكلى والجوهر الأول . وأوكد هذه المبادىء يجب أن تتوفر فيه شروط : يجب أن يكون بحيث يمتنع الخطأ فيه (وإلا لم يبق شىء ثابتاً فى العقل) وأن يكون أولياً بذاته ، أى غير صادر عن آخر ، وأولياً بالإضافة إلينا ، أى حاصلاً لنا قبل كل اكتساب (وإلا لم يكن مبدأ ، وافتقر هو ، وافتقرنا نحن ، إلى مبدأ سابق عليه) . هذا المبدأ هو . « يمتنع أن يحصل نفس المحمول وأن لا يحصل فى نفس الوقت لنفس الموضوع ومن نفس الجهة »[٣] . وهو حائز للشروط المذكورة ، إذ ليس من الممكن البتة تصور أن شيئاً بعينه هو موجود وغير موجود كما يعتقد البعض أن هرقليطس قد قال ؛ وقد يكون قال ، ولكن ليس من الضرورى أن يعقل القائل كل ما يقول[٤] . وهو المبدأ الأعلى والأخير ، إليه يستند كل برهان ، ولم يطلب بعض الفلاسفة البرهان عليه إلا لجهلهم بالمنطق ، وعدم تمييزهم بين ما يفتقر إلى برهان وما لا يفتقر ؛ فهم يطلبون علة لما ليس له علة . ومن المستحيل البرهنة على كل قضية والتداعى إلى غير نهاية ، فإن مبدأ البرهان ليس برهاناً ، ولكن هناك حقائق لا يطلب عليها برهان . وهذا المبدأ أقلها اقتضاء للبرهان . وكل ما نستطيعه بصدده ، هو أولاً إقامة برهان الخلف ضد منكريه أى بيان أنهم إذ ينكرونه يقرون بصدقه ، وثانياً اوحاض الحجج التى يعرضونها لإنكاره .

---

(١) م ٤ ف ٢ . (٢) م ٦ ف ١ .

(٣) يلاحظ أن أرسطو لم يقل « يمتنع إيجاب نفس المحمول ... » لأن الامتناع المنطقى قائم على امتناع حصول الضدين معاً فى الوجود . فالمبدأ وجودى أولا ، منطقى ثانيا لا منطقى فقط كما يدعى معظم المحدثين .

(٤) م ٤ ف ٣ .

د — فمن الناحية الأولى ، نطلب إلى الخصم أن يقول شيئاً ، فإن لم يقل كان من المضحك أن نبدى أسبابنا لمن لا يستطيع إبداء سبب أصلاً فأشبه النبات . ونحن لا نطلب إليه أن يقول إن شيئاً ما هو موجود أو غير موجود (أى أن يلفظ قضية تامة) إذ قد يظن أن فى هذا مصادرة على المطلوب — بل نكتفى منه بلفظ واحد له مفهوم عنده أو عند غيره ، وإلا كان عاجزاً عن التفكير والتفاهم فيما بينه وبين نفسه ، وفيما بينه وبين غيره . فليقل مثلاً « إنســان » وحينئذ فهو يعنى ماهية معينة يستحيل أن تكون « لا إنساناً » فيقر ضمناً أن ما هو إنسان ليس لا إنساناً ، أى يقر بصدق المبدأ ، وبصدق الفوارق بين الأشياء . والواقع أن أحداً من الناس لا ينكر ذلك ، وإلا فلمَ يتوجه فيلسوفنا إلى ميغارى بدل أن يفكر أنه متوجه إليها ويلزم داره ؟ ولمَ يحاذر السقوط فى بئر تصادفه كأنه يعتقد أن السقوط ليس خيراً وشراً على السواء[1] ؟ .

هـ — أما الحجج التى يعرضها بروتاغوراس وأمثاله فهى إشكالات قامت فى فكرهم بصدد العالم المحسوس : (١) فقد رأوا الأضداد (كالحار والبارد) تتفق لشىء واحد ، فقالوا إنها كانت فيه جميعاً ، لأن من المحال أن يخرج وجود من لا وجود . نجيب على ذلك بأن من الممكن أن يكون الشىء الواحد وجوداً ولا وجوداً فى آن واحد ، لكن لا من جهة واحدة : فمن جهة القوة من الممكن أن يكون الشىء الأضداد فى آن واحد ، أى قابلاً لها ، وأما من جهة حصولها فيه بالفعل فلا . — (٢) ولاحظوا أن الشىء الواحد يبدو فى آن واحد حلواً للبعض مراً للبعض ، أو يبدو لذات الشخص تارة حلواً وتارة مراً ، فقالوا أن ليس إحساس أصدق من إحساس ، لأن الإحساس مجرد انفعال ، ولأن كل إنسان يعتقد أن من لا يوافقه فهو مخطىء ، وإذن فالإحساس الواحد والرأى الواحد صادق وكاذب فى نفس الوقت . ونحن نقول : ليس بصحيح أن كل ما يبدو فهو حقيقى ، إذ ما من شك فى أن المقادير والألوان هى كما تبدو عن قرب لا عن بعد ، وكما تبدو للأصحاء لا للمرضى ، وأن الحقيقة ما نراه فى اليقظة لا فى المنام ، وأن المستقبل يتحقق على ما يتوقع العالم لا الجاهل ، وقد نبه على ذلك أفلاطون[2] . ثم إن شهادة الحس أوثق فى موضوعه الخاص منها فى موضوع مشترك . وليس يحدث أن حساً ما ينبئنا فى وقت واحد وعن موضوع واحد إنه كذا وليس كذا . (٣) واعتقدوا أن المحسوسات هى كل الموجودات ، ولما كانوا يرون المحسوسات فى حركة

---

(١) م : ف ٤ .

(٢) فى « تيتياتوس » ص ١٧٨ (ج د هـ) .

متصلة ، فقد ظنوا أنه يستحيل التعبير عن أية حقيقة بخصوصها ، ومن هنا نشأ أبعد المذاهب تطرفاً بين أتباع هرقليطس وهو مذهب اقراطيلوس ، فإن هذا الأخير انتهى إلى تحريم الكلام ، وكان يقتصر على تحريك إصبعه ، ويلوم هرقليطس لقوله إنه لا يمكن النزول فى النهر الواحد مرتين ، ويعلن أنه لا يمكن النزول فيه حتى مرة واحدة . ولكنهم وهموا فى تصورهم هذا ، فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه ، بل تذهب الصورة وتبقى الهيولى تحل فيها صورة أخرى ، وما دام الشيء دامت صورته وتغير من حيث العوارض فقط ؛ ونحن إنما نعلم الأشياء بالصورة لا بالعوارض . ثم إن القول بالوجود واللاوجود فى آن واحد يلزم عنه فى الحقيقة أن الأشياء ساكنة لا أنها متحركة ، إذ لا يبقى هناك شيء تتحول إليه ما دامت جميع المحمولات حاصلة لجميع الموضوعات[١] . — وهكذا ينتهى مذهب هرقليطس إلى مذهب بارمنيدس ، وكلاهما زائف . فالفلسفة الأولى ممكنة ، وإلا وجب العدول عن كل تفكير .

٧٣ – الجوهر :

ا — موضوع الفلسفة الأولى الوجود الثابت . غير أن الوجود قد يعنى أيضاً الوجود العرضى ، والاتفاق ، والوجود من حيث هو حق ، أى المعبر عنه بالرابطة فى القضية — وكل هذه المعانى خارجة عن نطاق هذا العلم : فالوجود العرضى لا يصح أن يكون موضوع علم أياً كان ، لأن العوارض عديدة لا تحصى ، وزائلة غير ثابتة . وكذلك يقال فى الاتفاق ، فهو معلول عرضى ، وليس يُعنى العلم إلا بالضرورى . أما الوجود من حيث هو حق ، فلا يتعلق بالأشياء ، بل بالعقل ، فهو يرجع إلى المنطق . وإذا قلنا « شيء صادق » وأردنا أنه موجود ، وقلنا « شيء كاذب » وأردنا أنه غير موجود ، فهذا معنى آخر غير معنى الصدق والكذب بالذات . وإذا قلنا « شيء كاذب » وعنينا شيئاً له مظهر شيء آخر (كقولنا ذهب كاذب ، وكالصورة أو الحلم) فهذا يرجع إلى علم النفس[٢] . فموضوع الفلسفة الأولى الجوهر .

(١) م ٤ ف ٥ . وفى الأصل يورد أرسطو الحجة الأولى ويرد عليها ، ثم الثانية فالثالثة ، فالرد على هذه ، فالرد على تلك . وقد آثرنا أن نتبع كل حجة بردها . وبعد فراغه من هذا البحث ، يعقد فصلا للدفاع عن مبدأ الثالث المرفوع (« الوجود إما موجود وإما غير موجود » أو « لا وسط بين نقيضين ») ولا يخرج هذا الفصل عما تقدم ، لأن مبدأ الثالث المرفوع ما هو إلا مبدأ عدم التناقض فى صيغة شرطية .

(٢) م ٦ ف ٢ — ٤ .

ب — الجوهر أحق المقولات باسم الوجود؛ أما التسع الباقية فلا تسمى وجودات إلا بالتبعية، لأنها حالات للجوهر، وهو سابق عليها، فإنها تتقوم به، وهو يتقوم بذاته. وليس يعنى أرسطو بقوله « تتقوم به » أنها تنضاف إليه إضافة خارجية: كلا، بل إن الجوهر هو الشيء بمقولاته، ونحن إذا قلنا « سقراط أبيض » إنما نعنى أن البياض هو لشخص حاصل عليه وعلى غيره من المحمولات مؤتلفة فيه. فليس الجوهر « شيئاً مجهولاً » تحت المحمولات، متمايزاً منها فى الوجود، كما يتخيل كثير من المحدثين، ولكنه الموضوع الذى يتصف بها، وقد يتصف بغيرها بعدها، كما يدل عليه التغير، فإن التغير لا يفهم من غير هذا التمييز الميتافيزيقى بين الجوهر والعرض. — ويقال الجوهر على الهيولى موضوع الصورة، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعوارض، وعلى المركب من الصورة والهيولى. ومبدأ تشخص الجوهر المادى الهيولى لا الصورة، فإن الهيولى هى التى تقبل الصورة وتقبضها فى وجود جزئى، وهى تختلف باختلاف الأفراد. ولما كانت غير معلومة بالذات، فإن الأفراد لا يُعلمون من حيث هم أفراد إلا بالحواس، ولا يقع الحد إلا على الصورة النوعية أو الماهية[1]. — وبناء على هذا القول، ذهب الأرسطوطاليون من الفلاسفة المسيحيين إلى أن المَلَك (وهو روح مفارق) نوع قائم برأسه أو صورة متشخصة بذاتها، وأن الملائكة جنس له أنواع هى فى ذات الوقت أشخاص.

حـ — أما الجواهر الثوانى (الأجناس والأنواع) فهى معان كلية وموجودات ذهنية لا أعيان قائمة بأنفسها كما ارتأى أفلاطون. ولقد أفاض أرسطو فى نقد نظرية المثل[2] واشتد فى الحملة عليها إلى حد التحامل والتعسف ومجانبة الحق أحياناً. ونحن نقتصر هنا على حجج أربع: الأولى أنه يمتنع قيام مثل للجواهر المحسوسة، فإن المادة جزء منها ولا يوجد الإنسان مثلا إلا فى لحم وعظم، فإذا فرضنا المثل مفارقة، كانت معارضة لطبيعة الأشياء التى هى مثلها، وإذا فرضناها متحققة فى مادة، صارت متشخصة جزئية، وفاتنا المقصود منها وهو أن تكون مجردة ضرورية. الحجة الثانية: أن من المعانى الكلية ما ليس يدل على جوهر، فلا يمكن أن يقابله مثال، وذلك مثل الماهيات الرياضية والأجناس والعوارض والإضافات،

---

(١) م ٧ ف ١ و ٣.

(٢) م ١ ف ٩ وفى هذا الموضع يقول غير مرة « نحن الأفلاطونيين » مما يدل على أنه كتب هذا النقد وهو ما يزال فى الأكاديمية، وأن ما نقلناه (فى ٣٧ — هـ) عن محاورة « بارمنيدس » إنما يشير إليه. أنظر أيضاً م ٧ و م ١٣ فى مواضع متفرقة.

فإن الشكل الرياضى حد المقدار ومتحقق فى مادة طبعاً ، فحكمه حكم الجوهر المحسوس فى الحجة السابقة وحكم العرض الذى لا يتقوم بذاته ؛ والجنس ، كالحى والنبات والحيوان والمثلث ، لا يتقوم بنفسه بل بأنواعه ؛ والعرض متقوم بجوهر بالضرورة ؛ والإضافة علاقة بين طرفين ليس لها وجود ذاتى — فإذا كانت كل هذه المعانى ذهنية صرفة ، فما الذى يمنع أن توجد المعانى جميعاً فى العقل دون أن يقابلها مثل ؟ الحجة الثالثة : إذا كان كل ما هو مشترك بين أشياء عدة يرفع إلى مقام المثال ، فإن ما هو مشترك بين الإنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنساناً ثالثاً ، وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث ومثال الإنسان والإنسان المحسوس يعتبر إنساناً رابعاً ، وهكذا إلى غير نهاية [1] . الحجة الرابعة : ليست النظرية مجدية شيئاً ، فلم يبين أفلاطون نوع العلاقة بين المثل والجزئيات ، وكيفية مشاركة هذه فى تلك ، فلا يظهر أن للمثل أثراً فى إحداث المحسوسات ، ولا فى استبقائها فى الوجود ، ولا يظهر أن للمثل أثراً فى علمنا بالمحسوسات ، فإنها مفارقة لها بعيدة منها ، فالقول بأنها مُثلها وأن المحسوسات مشاركة فيها استعارة شعرية لا طائل تحتها ؛ وكل ما فعله أفلاطون أنه أقام عالماً خيالياً فيه من المسميات بقدر ما فى العالم الحقيقى ، فكان الأول بمثابة « بطانة » للثانى عديمة الفائدة . نقول : ومع ذلك أليس كل حادث يستند إلى ضرورى ، وكل صورة إلى نموذج ؟ لقد أصاب أفلاطون فى فكرته هذه ، وأخطأ فى تشخيص المعانى — وأصاب أرسطو فى بيان ما يلحق هذا التشخيص من محالات ، وأخطأ فى نبذ الفكرة الأساسية . وسيقوم من المسيحيين من يقول إن المعانى هى معانى الله وهى ثابتة دائمة مثله ، والله خالق طبقاً لمعانيه ، فيوفق بين الموقفين أحسن توفيق .

٧٣ — القوة والفعل :

ا — ينقسم الموجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعلية وانفعالية : القوة الفعلية هى قدرة شىء على إحداث تغير فى شىء آخر ، أو فى نفسه من حيث هو آخر ، أى من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل ومبدأ منفعل ، كالرجل الذى يبرىء نفسه ، لا من حيث هو مريض ، بل من حيث هو طبيب . والقوة الانفعالية هى قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر ، أو بتأثيره هو من حيث هو آخر [2] .

---

(١) هذه الحجة مشهورة باسم « حجة الإنسان الثالث » وهى واهية لاستحالة التداعى إلى غير نهاية كما يقرر أرسطو نفسه ، ولعدم الحاجة إلى هذا التداعى ، فإن المثال طرف أول ثابت ترجع إليه الجزئيات الزائلة .

(٢) م ٩ ف ١

والطبيعة أيضاً مبدأ حركة ، لكن لا فى موجود آخر ، بل فى نفس الموجود من حيث هو هو ، فهى قوة بمعنى واسع [١] . والقوى منها ما فى المادة ، ومنها ما فى النفس الناطقة ، فهى إذن نطقية وغير نطقية . لذلك كانت الفنون جميعاً قوى ، لأنها مبادىء تغيير فى آخر ، أو فى الفنان نفسه من حيث هو آخر . والقوى النطقية قوى الأضداد تفعل أحدها أو الآخر ؛ أما غير النطقية فمحدودة بالطبع إلى معلول واحد ، مثل الحرارة فهى قوة التسخين ليس غير ، فى حين أن الطب قوة المرض والصحة جميعاً . والسبب فى ذلك أن العلم علة الأشياء فى العقل ونفس العلة تفسر الشىء وعدمه ، ولما كانت النفس مبدأ حركة ، فهى تحدث الضدين المتعلقين بعلة واحدة [٢] : تحدث أحدهما أو الآخر باختيار الإرادة [٣] ويؤخذ الفعل تارة كالحركة بالإضافة إلى القوة ، وطوراً كالصورة بالإضافة إلى المادة . ولكن الحركة فعل ناقص ، أما الفعل الكامل فمثل الابصار والتفكر . وما بالقوة منه ما يخرج إلى الفعل ، مثل المبصر بالقوة إذا أبصر ، ومنه مالا يخرج خروجاً تاماً ، مثل الخلاء وقسمة الجسم إلى غير نهاية [٤] . والقوة قريبة وبعيدة : القريبة هى التى لا تفتقر لغير فعل واحد للخروج إلى الفعل ، والبعيدة هى التى تفتقر إلى تهيئة ، مثل البذرة فهى نبات بالقوة البعيدة ، وتصير بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتاً [٥] .

ب — ومن الفلاسفة من يدعى أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل ، وأن الذى لا يبنى ليس له قوة البناء ، ولكنها للذى يبنى فى الوقت الذى يبنى . ولنا على هذه الدعوى أربعة ردود : الأول أن فن البناء مكتسب ، وصاحبه يستطيع أن يبنى بعد أن يكون انقطع عن البناء ، بخلاف الذى لم يتعلمه : فكيف اكتسب الفن وكيف استعاده ؟ الثانى أن الحال كذلك فى القوى غير النطقية ، فإن للمحسوس قوة التأثير فى الحاس ، وإلا وجب رد المحسوس إلى الحاس على مذهب بروتاغوراس . الثالث أن إنكار القوة يلزم عنه وصف الإنسان الواحد بأنه أعمى وأصم مرات فى اليوم ، أى كلما انقطع عن الرؤية والسمع ، والحقيقة أنه راء سامع تارة بالقوة وطوراً بالفعل . والرابع أن ما لا قوة له فهو لا يفعل ، وهؤلاء الفلاسفة ينتهون إلى إبطال الحركة والتغير من حيث أرادوا رفع التميز بين القوة والفعل ، والاقتصار على الفعل وحده [٦] .

---

(١) م ٩ ف ٨ ، وما قلناه فى ٦١ ، ا . (٢) م ٩ ف ٢
(٣) م ٩ ف ٥ (٤) م ٩ ف ٦
(٥) م ٩ ف ٧ (٦) م ٩ ف ٣ .

ح — وتمكن مقارنة القوة والفعل من حيث التقدم والتـأخر ، ومن حيث الحسن والقبح . فمن الوجه الأول نجد من ناحية أن الفعل متقدم بالطبع على القوة ، لأنه يدخل فى حدها ، إذ أن القوة الفعلية إنما هى قوة لأنها تستطيع أن تفعل ، مثل قوة البناء هى فى الذى يستطيع البناء ، وقوة الابصار فى الذى يستطيع الابصار ؛ وهكذا الحال فى القوة الانفعالية ، بحيث أن معرفة الفعل سابقة بالضرورة على معرفة القوة ، مثل أن معرفة شجرة الزيتون سابقة على معرفة قوة البذرة على انتاجها ، وأن رؤية البناء يبنى سابقة على معرفة قوته على البناء ، وهكذا ، فالفعل معقول بذاته ، والقوة معقولة بالإضافة إليه . ونجد من ناحية أخرى أن الشىء الواحد الذى هو تارة بالقوة وتارة بالفعل ، القوة فيه متقدمة على الفعل تقدماً زمانياً ، ولـكن الفعل متقدم على القوة بالاطلاق ، لأن الشىء كان بالقوة قبل أن يوجد وخرج منها إلى الفعل بتأثير شىء بالفعل [١] ومن الوجه الثانى الفعل الحسن أحسن من القوة عليه ، لأن القوة ليست شيئاً معيناً وإنمـا هى قوة الضدين ، فالفعل الحسن تعيين لضد وإبطال لآخر . والفعل القبيـح أقبح من القوة عليه ، والسبب واضح مما تقدم . وتقدم الفعل على القوة يبطل وجود مبدأ للشر فى العالم قائم بذاته ، لأن الشر يلزم عن القوة على ضدين أحدهما خير ، فهو متأخر بالطبع عن القوة ، وهو إذن فى موجودات بالفعل تخالطها القوة ، وهى الموجودات الأرضـية ، أما الموجودات الدائمة ، فلما كانت بالفعل وخلواً من القوة ، فهى خلو من الشر . فليس يوجد الشر بذاته [٢] . (وفى هذا رد على ثنائية زرادشت وأنبا دوقليس ، وإبطال للقول باله للشر ، أو مبدأ كله كراهية) .

٧٤ — الإلهيات

ا — موضوع هذا العلم الجوهر . فيتعين علينا « أن نبين أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك » فنقول : « الجواهر أوائل الموجودات ، فلو كانت كلها فاسدة ، لـكانت الموجودات كلها فاسدة » ولـكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان (٦٣ ح) والحركة عرض لجوهر ، والزمان مقياس الحركة ، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة [٣] . — هكذا يفتتح أرسطو القول فى إلهيات مابعد الطبيعة ، وهكذا يتكلم أيضاً فى السماع الطبيعى [٤] . ولنا

---

(١) م ٩ ف ٨ . (٢) م ٩ ف ٩ .

(٣) م ١٢ بداية ف ٦ .

(٤) م ٨ ف ٦ س ٢٥٩ غ ١ ف ١٣ — ٢٠ وفى مواضع أخرى .

على هذا النص ملاحظتان : الأولى أنه يدلل على دوام الجوهر الأول بدوام الحركة ، وهذا دليل ساقط عندنا بعد ما أثبتناه من أن الأدلة على أزلية الحركة وأبديتها غير منتجة ، ثم إنه مفتقر لدليل آخر على أن كل ما يتحرك فهو يتحرك بغيره ؛ وقد جاء أرسطو بهذا الدليل الآخر ، وبذل كل العناية فى تأييده ، وهو الدليل المتين ، وسنذكره الآن . الملاحظة الثانية أن أرسطو ينتقل من الجوهر بصيغة المفرد إلى الجواهر بصيغة الجمع ، وسيجيء الكلام على هذه النقطة.

ب — كل ما هو متحرك فهو متحرك بشىء آخر : الأمر بين فى الكائن الحى الذى، وإن قلنا أنه يتحرك بذاته ، إلا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان ، من حيث إنه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضاً ، وللجسم أعضاء تتأثر من الخارج ، فتسخن أو تبرد ، وترطب أو تيبس ، ويحدث فيه عن كل ذلك حركات . والحى العارف يدرك الأشياء ، فيحدث فيه عن هذا الإدراك نزوع ، وعن النزوع حركة فى المكان . والأمر بين كذلك فى غير الحى ، أو هو أبين ، فإن غير الحى متصل متجانس فلا يمكن التمييز فيه بين محرك ومتحرك ، فإن تحرك كانت حركته بمحرك خارجى هو علة كونه وصورته ، أو رافع العائق له عن حركته الطبيعية الصادرة عن الصورة . وإذن فالقضية صادقة بالإطلاق [1] . ولكن قولنا إن كل متحرك فهو متحرك بشىء آخر ، قد يعنى حركة مباشرة من المحرك إلى المتحرك ، أو حركة غير مباشرة بتوسط متحرك محرك أو أكثر مثل الحجر المتحرك بالعصا والعصا باليد واليد بالارادة ؛ ففى هذه الحالة الثانية الحركات المتوسطة متناهية العدد بالضرورة ، ويمتنع التداعى إلى غير نهاية فى سلسلتها ، فنصل إلى المحرك الأول المطلوب . فإن كان متحركا ، فهو متحرك بذاته . وتتضح ضرورة تناهى عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدى من المحرك إلى المتحرك ، بدل التأدى من المتحرك إلى المحرك : فإننا نرى حينئذ امتناع البلوغ إلى المتحرك إذا لم تكن الوسائط متناهية . — ولا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركا بذاته كما سلمنا جدلا ، وإلا وجب أن ينقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك ، لأن شيئاً واحداً بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التى يحرك بها ، كما أن الذى يعلّم الهندسة لا يتعلمها فى نفس الوقت . فإن وجد فيه جزء محرك ، فهذا الجزء هو المحرك الأول ، أى أن المحرك الأول غير متحرك بالضرورة . وإن قيل إن أجزاءه جميعاً محركة ومتحركة فى آن واحد ، أى أنها تحرك بعضها بعضاً ، أجبنا أن فى هذا القول إنكاراً لبداية الحركة ؛ ومن ثمة إنكاراً للحركة نفسها ، وهى واقعة .

---

(١) السماع الطبيعى م ٨ ف ٤ .

فالنتيجة أن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة [١] .

حـ — فالجوهر الأول فعال ، لا كالمثل الأفلاطونية . بل إنه فعل محض لا تخالطه قوة ، وإلا لم تتحقق أزلية الحركة وأبديتها ، إذ من الممكن أن ما هو حاصل على القوة لا يفعل ، كما أن من الممكن أن ما هو بالقوة ينعدم من الوجود ، ففعل التحريك هو ماهية الجوهر الأول . والفعل سابق على القوة إطلاقا . وإذن فقد أخطأ اللاهوتيون الذين وضعوا فى الأصل الليل (أى العدم) والسديم (أى الاختلاط والقوة) زمناً غير متناهٍ ؛ وأخطأ ديموقريطس وأنبادوقليس وأفلاطون الذين قالوا بحالة اتفاق وفوضى قبل حالة النظام ، إذ لو صح قولهم لكانت القوة أولا ، ولما أمكن أن تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل ومن الفوضى إلى النظام ، من حيث إن ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شىء هو بالفعل . فيجب القول بأن المبدأ ليس البذرة أى القوة ، بل الموجود التام ، أى الفعل الذى تصدر عنه البذرة ، وبأن نفس الأشياء (أى الأنواع) قد وجدت دائما [٢] . — وقد لاحظ القارىء من غير شك أن أرسطو فى هذا النص ينتقل من سبق الفعل على القوة — وهذا مبدأ مسلم به — إلى قدم العالم ، وهذا غير ضرورى كما بينا آنفاً .

ء — لما كانت الحركة أزلية ، كان المحرك الأول أزلياً . وإذا كان هناك حركات أزلية عدة ، وجب القول بمحركين أوائل أزليين ، على رأسهم أول هو مبدأ حركة سائر الأشياء [٣] . والواقع أنه توجد ، إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول ، حركات أخرى خاصة للسيارات (٦٤ حـ) قد نصل فى حسابها إلى ٥٥ أو ٤٧ ، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة . والعقيدة القديمة صادقة إذ تقول إن الكواكب آلهة . والكواكب إلهية حقا بشرط أن ننظر اليها فى أنفسها ، مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصاوير بشرية وحيوانية ، لإقناع العامة وخدمة القوانين والمصالح المشتركة [٤] . ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والمحرك الأول ؟ يلوح من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلا لا بالذات ولا بالعرض ، وأن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها الذى تحركه [٥] . ويلوح من جهة أخرى أن المحرك الأول خارج

---

(١) المرجع المذكور ف ٥ .

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ .

(٣) نفس القول فى السماع الطبيعى م ٨ ف ٦ ص ٢٥٨ ع ب س . ١ وما بعده .

(٤) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ بأكمله .

(٥) السماع الطبيعى م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ١ س ٢٠ وما بعده .

العالم ، بينما الباقون فى أفلاكهم ، دون أن يكون اتصالهم بها اتصال الصورة بالهيولى ، لأنهم عقول مفارقة . ولكن هذين الفارقين عرضيان ، ويزيدنا حيرة أن أرسطو ، بعد ما تقدم ، يقرر أن العالم واحد ويبرهن على هذه الوحدانية بما يلى : لو كان هناك عوالم عدة لكان هناك مبادىء محركة عدة متفقة بالنوع مختلفة بالعدد ، ولكن الموجود الأول برىء عن المادة فلا يمكن أن يتكثر من حيث إن المادة هى التى تكثر الصور ؛ فالمحرك الأول واحد ، والعالم واحد[١] . فما القول إذن فى المحركين الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين وهم بريئون عن المادة كذلك ؟ كيف أمكن أن يتكثروا مع كونهم أفعالا محضة ؟ لقد خالف أرسطو مبادئه فى هذه المسألة الخطيرة ، وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه ، لنفس السبب الذى جعله يتشبث بقدم العالم ، وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختيارا ، وأن الفعل الضرورى محدود إلى مفعول واحد ، فكان مشركا بأدق معنى لكلمة الشرك ، لا كأفلاطون الذى يجعل آلهة الكواكب مصنوعين ، ولا كالمخيلة العامة التى تضع بين الآلهة تفاوتا حقيقيا بتوزيعهم إلى إله أعلى وآلهة أدنين .

هـ — نعود مع أرسطو إلى المحرك الأول نتعرف ماهيته ، فنجد ثلاث قضايا هى : أن المحرك الأول ليس جسميا — وأنه يحرك كغاية — وأنه معقول ومعشوق — فلننظر فى كل منها . القضية الأولى : ليس المحرك الأول جسميا ، لأنه إن كان جسما فلا يخلو أن يكون إما لا متناهياً ، أو متناهياً . ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهياً (٦٢ جـ) ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسما متناهيا ، لانه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد[٢] . ونحن نفضل على هذا الدليل دليلا أعمق يذكره فى موضع آخر هو : أن المادة قوة ، ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلا ليس غير ، فهى إذن مفارقة للمادة[٣] .

و — القضية الثانية : « المحرك الأول يحرك دون أن يتحرك ، وهذا شأن المعشوق والمعقول » أى شأن العلة الغائيمة ، لأن المحرك الطبيعى ينفعل طبيعيا (٦٢ ب) والمحرك الإرادى ينفعل بالغاية وهى لاتنفعل به . فالمحرك الأول « هو الخير بالذات ، فهو مبدأ الحركة ، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة »[٤] ، وبهذا القول يتفادى أرسطو صعوبة عاتية هى :

---

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ ص ١٠٧٤ ع ا س ٣١ إلى نهاية الصفحة .

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٣ ع ا س ٥ — ١٢ ، والسماع الطبيعى م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٧ ع ب س ١٩ إلى نهاية الفصل .

(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧١ ع ب س ٢٠ — ٢٢ .

(٤) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ا س ٢٦ — ١٠٧٢ ع ب س ١ — ١٥ .

كيف يمكن أن موجوداً غير مادى يبعث حركة مادية ، والتحريك عنده بالجذب أو بالدفع وقد كان عرض لهذه المسألة غير مرة ، فارتأى مرة أن الله عند محيط العالم ، وأن التماس ضرورى ليحرك الله العالم كعلة فاعلية [١] : وما معنى هذا والله غير جسمى ؟ وارتأى مرة أخرى أنه إذا كان الفاعل يماس المنفعل دائماً ، فالعكس لا يصدق على الفاعل غير المادى ، بحيث يكفى أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم [٢] : وكيف يماس اللا مادى المادى ويحركه حركة مادية ؟ وقال فى موضع آخر : إن المحرك الأول ليس فى مكان [٣] وهذا لازم من أنه غير جسمى ، فيبقى أن القول بأن الله علة غائية لحركة العالم ، وبأنه لذلك فى غير حاجة إلى مقر معين ، ولا إلى فعل خاص يبذله — أقرب إلى مذهب أرسطو . ولكن هذا الموقف يثير صعوبات من نوع آخر . ففيم كان الإلحاح بأن المحرك فعال ، وفيم كان التعريض بالمثل الأفلاطونية وهى نماذج وغايات ؟ وكيف يدرك العالم الله ، وكيف يشتاق إليه ، وكيف يترجم هذا الشوق بالحركة المكانية ؟ يقول أرسطو إن السموات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ، ولكنها لا تستطيع لأنها مادية ، فتحا كيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هى الحركة الدائرية [٤] . وهذا كلام أدخل فى باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية اضطر أرسطو إليه وإلى غيره مما مر بنا ، لأنه استبعد فكرة الخلق ، وقصر فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط ، وجعل هذا التحريك فعلا ضرورياً لا حراً ، وفاته التمييز بين فعل الله ، أى إرادته القديمة ، وبين مفعوله فى الخارج الذى يمكن أن يحدث وأن يتغير وأن يفسد بالإرادة القديمة ، دون أن يلحق الله من ذلك تغير ما .

ز — القضية الثالثة : أن الله يحرك كمعقول ومعشوق . هو معقول لأنه فعل محض ، وفعله التعقل ، فهو التعقل القائم بذاته . والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات ، أى الخير الأعظم ، والتعقل فيه عين المعقول ، فحياته تحقق أعلى كمال ، ونحن لا نحياها إلا أوقاتاً قصارا ، أما هو فيحياها دائماً أبداً وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا [٥] ومعقوله ذاته لا شىء آخر ، فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره ، فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته ، وانحطت قيمة فعله ، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته ... فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد [٦] .

---

(١) السماع الطبيعى م ٣ ف ٢ ص ٢٠٢ ع ا س ٧ وم ٨ ف ١٠ ص ٢٦٦ ع ب س ٢٨ .
(٢) الكون والفساد م ١ ف ٦ ص ٣٢٣ ع ا س ٣١ — ٣٣ و ف ٧ ص ٣٢٤ ع ب س ١٣
(٣) كتاب السماء ص ٢٧٩ ع ا س ١٨ — ٢٢ .
(٤) السماع الطبيعى ص ٢٦٥ ع ب س ١ .
(٥) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ب س ١٥ — ٣٠ .
(٦) « « م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب س ٢٠ وما بعده .

كلام طيب ، ولكنه يستتبع فى مذهب أرسطو أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به ؛ ومع ذلك نرى الفيلسوف يلوم أنبادوقليس مرتين لأنه أخرج من علم الله جزءاً من الوجود هو الكراهية ومفاعيلها ، فجعل الله أقل الموجودات حكمة [١] غير أننا نعتبر هذا النقد من باب الجدل فقط ، ولم يكن أرسطو يتورع عن الجدل فى مناقشة الفلاسفة ، فإنه يذكر حجة أنبادوقليس وإذا هى تشبه حجته تمام المشابهة : ينزه أنبادوقليس الله عن العلم بالكراهية لأنه محبة صرفة ، وسعيد غاية السعادة . وإذا جاز لنا أن نعتبر أرسطو جاداً فى هذا النقد ، استطعنا أن نؤول كلامه هنا بأن الله لا يعلم الموجودات فى أنفسها كموضوعات يتلقى عنها علمه ، ولكنه يعلمها فى ماهيته التى هى نموذج الوجود — والله أعلم ! — أما من جهة أن الله معشوق ، فهو « علة الخير فى العالم ، فإننا نرى كل شىء منظما فى ذاته ، ونرى الأشياء منظمة فيما بينها ، وكما أن خير الجيش نظامه ، وأن القائد خيره أيضاً وبدرجة أعظم لأنه علة النظام ، فكذلك للعالم غاية ذاتية هى نظامه ، وغاية خارجية هى المحرك الأول علة النظام » [٢] . — وهذا أيضاً كلام طيب كنا نود أن نختتم به هذا الفصل من غير تعليق ؛ ولكن ما معناه فى مذهب يقصر علية الله على العلية الغائية ، وإن هو أضاف إليه علية فاعلية قصرها على التحريك الدائرى ليس غير ، وترك العالم يدور على نفسه ويدير الشمس معه ، فتخرج الشمس الصور من « قوة المادة » أو تعيدها إليها بحسب موقعها على فلك البروج (٦٤ ج) فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدرى به . إن الله عند أرسطو يشبه قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته ، وكأن هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها ، فتنظمت جيشاً حقيقياً ؟ الحق أن اتجاه المذهب هو لناحية إله فعال ، وأن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقاً دقيقاً شاملا ، يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقر ، ليس فقط إلى محرك ، بل أيضاً إلى موجد ترجع إليه كل أنواع التغير ، وتفسر به الغائية فى الطبيعة ، تلك الغائية التى دافع عنها أرسطو أحر دفاع ، ثم تركها معلقة . ولكن أرسطو هو الذى قال إن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، لا تنال إلا بتعاون الجهود [٣] وسبحان العليم الحكيم .

---

(١) ما بعد الطبيعة م ٣ ف ٤ ص ١٠٠٠ ع ب س ٢ ، وكتاب النفس م ١ ف ٥ ص ٤١٠ ع ب س ٤ .

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ بداية ف ١٠ .

(٣) « « م ٢ بداية ف ١ .

الفصل السادس

الأخلاق

٧٥ — الأخلاق ومنهجها :

ا — المعوّل فى هـذا الفصل على « الأخلاق النيقوماخية » وهى فى عشر مقالات : الأولى بحث فى غاية الحياة ، ولـكنه بحث تمهيدى جدلى ، أى قائم على استقصاء الآراء وتمحيصها ، ويتخلله كلام فى منهج هذا العلم لخصناه على حدة فى هذا العدد . المقالة الثانية فى الفضيلة . والثالثة قسمان : الواحد فى الإرادة والاختيار ، وهما الأصل فى الفضيلة ، والقسم الآخر بداية تفصيل القول فى الفضائل والرذائل . ويستمر هذا التفصيل إلى نهاية المقالة التاسعة . أما العاشرة والأخيرة فبحث ثانٍ فى غاية الحياة ، لا كما يرى السواد ، بل كما يرى الفيلسوف .

ب — ينظر علم الأخلاق فى أفعال الإنسان بما هو إنسان ، ويدبرها على هذا الاعتبار ، فهو علم عملى . والإنسان مدنى بالطبع ، لا يبلغ إلى كماله إلا فى المدينة وبمعونتها . ولتدبير المدينة علم خاص هو العلم السياسى . فـكما أن الفرد جزء من المدينة ، فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسى : والعلم السياسى رأس العلوم العملية جميعاً ، يستخدمها لغايته وخيره : يستخدم فن الحرب والاقتصاد والبيان ، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه ، أى لتنظيم الحياة بالقانون . فغايته تشمل غايات العلوم الأخرى . وهذه الغاية هى بعينها غاية الفرد وخيره ، إلا أنها أرفع وأجمل ، من حيث أنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله[١] . ولولا الحـكومة لـما أمكن تحقيق النظريات الخلقية ، والناس فى الأكثر لا ينتفعون بالقول ، ولا يتجنبون الشر إلا خوفاً من القصاص . إن الأسباب التى تعاون على تحقيق الفضيلة ثلاثة : الطبيعة والعادة والتعلم . فأما الأمزجة الطبيعية فلا تتعلق بنا ولا حيلة لنا فيها . وأما تعليم الأخلاق الفاضلة فليس يفيد إلا إذا سبقه التحضير بالعادة ، أى التربية ، فإن العادة طبيعة ثانية وميل يتطلب الإرضاء ، فمتى وجدت عادة الفضيلة بالتربية أجدى التعلم

(١) م ١ ف ١ — ٢ .

وسهل الأخذ به . ولا يُحسن القيامَ على التربية والتعليم غير الدولة ، لأنها هى الحاصلة على العلم بالخير الكلى الذى تصدر عنه القوانين ، فيجب أن تكون فى الدولة قوانين تنظم تربية النشء وسيرتهم ، بل البالغين أيضاً طول حياتهم . أجل إن للتربية المنزلية مزايا ، فهى تقوم على المحبة الطبيعية بين الآباء والأبناء ، وتراعى الطبائع الفردية بدقة أكثر . ولكنها مع ذلك أدنى من تربية الدولة ، لأن للقوانين من القوة الرادعة مالا يتفق للأب أو لأى فرد آخر ، ولأن الوالدين غالباً مايكونان عاطلين من العلم اللازم ، وإن افترضنا فيهم تجربة ، فإن هذه التجربة لا تغنى عن العلم ، ولا يغنى عنه جمع التجارب وانتقاء أحسنها ، لأن هذا الانتقاء نفسه يقتضى العلم بالكلى . فلأجل أن يكون علم الأخلاق تاماً يجب الكلام فى العلم السياسى[١] . هذا رأى أرسطو فى علاقة الأخلاق بالسياسة ، يذكره فى بدء الكتاب ، ويعود إليه فى ختامه . إن مراده هو أن الدولة أقدر على تحقيق الأخلاق ، فإخضاعه الأخلاق للسياسة بعيد كل البعد مما يفهم البعض ؛ وإن أمكن مناقشته فيما يخول الدولة من كفاية وسلطة مطلقتين ، فلا يمكن الخلط بينه وبين ما يذهب إليه بعض المحدثين ، وبخاصة الألمان منهم ، من أن للدوله أخلاقاً غير أخلاق الفرد ، فإن أرسطو يصرح بأن غاية الفرد وغاية المدينة شىء واحد ، وينبذ قول السوفسطائيين إن الأخلاق وضعية متغيرة كما كان قد نبذه أفلاطون[٢] .

حـ — أما منهج هذا العلم ، فيجب أن يناسب موضوعه . وإذا نحن صرفنا النظر عن الأسس الطبيعية للأخلاق ، وجدنا الأخلاق مختلفة متغيرة جداً ، بحيث قد تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة . ويشاهد مثل هذا الاختلاف أيضاً فى الخيرات التى يسعى الناس وراءها ، فما أكثر ما يلحقهم منها الأذى ، بعضهم تهلكه الثروة ، والبعض تهلكه الشجاعة . لذا كان هذا العلم من أعقد العلوم ، ومن أقلها احتمالا للضبط ، ومن أكثرها اقتضاء للخبرة والحنكة . موضوعاته أمور هى كذا فى الأكثر ، ويمكن أن تكون بخلاف ، لا كالرياضيات التى موضوعاتها كذا بالضرورة ، يتعلمها الحدث ، ولا يستطيع فهم الأخلاق فيجب أن نقنع فى هذه الدراسة ببيان الحقيقة بالإجمال ، لأننا ، إذ نتكلم عما يقع فى الأكثر ، لابد أن نتأدى إلى نتائج من نفس الجنس . وليس يصلح الحدث لدراسة الأخلاق ، لأن كلا إنما يحسن الحكم فيما يعلم ، والحدث يكاد يكون عديم الخبرة بأمور الحياة ، وهى مبادىء هذا

(١) م ١٠ ف ٩ .
(٢) م ٥ ف ٧ .

العلم ومادته . ثم أنه ميال لاتباع الأهواء ، فإن استمع للدروس فلا يفيد منها ، والغاية هاهنا العمل لا العلم . وسواء فى ذلك حدث السن وحدث الخلق ، فان النقص ليس آتياً من الزمن ، بل من الجرى وراء الأهواء والظواهر . أما الذين يضبطون شهواتهم وأفعالهم ، فيربحون كثيراً من تحصيل هذا العلم [١] . يلزم مما تقدم أن المنهج المناسب هنا هو الذى يصعد إلى المبادىء (أى الاستقرائى) لا الذى يصدر عنها (أى القياسى) . ذلك لأن المعانى الخلقية معقدة متغيرة كما قلنا وليس من اليسير كشف العلة فيها . فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالإضافة إلينا ، لا بما هو أبين بالذات وأغمض بالإضافة إلينا ، فنستقرىء الآراء الشائعة ، ونستعين بحكمة الشيوخ ، وعلى الأخص بخبرة الفضلاء ، لأن الرجل الفاضل الذى يعرف الخير بالتجربة أقدر على اكتساب معرفة صريحة عن هذا الخير ، واستخلاص المبادىء الحاصل عليها ضمناً [٢] ومثل هذا المنهج لا يعدو الاحتمال كما سبق فالأخلاق علم جدلى [٣] . — ويرى القارىء أن أرسطو يقصد بالأخلاق ، لا العلم النظرى الذى يمكن أن يودع الكتب ويعلم دون أن يتحقق بالفعل ، بل العلم الحاصل فى العقل مع حسن البصر بالظروف ومطاوعة الإرادة وخضوع الشهوة والاستعداد القريب للعمل ، فإن العلم الأول لا يفهم تمام الفهم إلا بهذه الشروط ، فإن انعدمت كان صاحبه أشبه بالببغاء . لهذا نجده يقول : إن الإنسان يجب أن يكون على شىء من الفضيلة ليصير فاضلاً . ولهذا نجد فى كتابه ، إلى جانب الاستدلالات الفلسفية ، كثيراً من الوصف والتصوير للتشويق والحث على المحاكاة ، فإن الوصف وسيلة للتهذيب أنجع من المبادىء متى كانت هذه قلقة الأساس ، كما هى عند الكثيرين .

٧٦ — غاية الحياة : بحث أول

١ — « كل فن ، وكل فحص عقلى ، وكل فعل ، وكل اختيار روِّى ، فهى ترمى إلى خير ما . لذلك رُسم الخير بحق بأنه ما إليه يقصد الكل » : بهذه العبارة يستهلّ أرسطو الكتاب ، ولا غرو ، فإن الغائية ، إن كانت ظاهرة فى الطبيعة ، فهى فى الإنسان أظهر ؛ ولما كان هذا العلم علماً عملياً ، وكان العمل متجهاً بالضرورة إلى تحقيق غاية لولاها لما فعل الفاعل ، فمن الطبيعى أن يبدأ البحث بمحاولة تعيين غاية الحياة . نقول « غاية الحياة » لأن الغايات ، وإن تعددت ، فهى مترتبة فيما بينها ، يخضع بعضها لبعض ويؤدى إليه ، ولا بد من الوقوف

---

(١) م ١ ف ٣ . (٢) م ١ ف ٤ .
(٣) انظر أيضاً م ١ نهاية ف ٧ — و م ٤ ف ١٢ .

عند حد فى سلسلتها ، أى الانتهاء إلى غاية قصوى لها قيمتها بذاتها ، وتتوجه إليها الأفعال جميعاً . هذه الغاية هى من غير شك الخير الأعظم ، وأن معرفتها لتهمنا إلى أكبر حد ، لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة[١] .

ب — ويذهب كافة الناس إلى أنها السعادة . ولـكنهم يختلفون فى فهم السعادة ، وهم إنما يحكمون عليهـا عادة بحسب السير ، والسِيَر ثلاث : سيرة اللذة ، وسيرة الـكرامة السياسية ، وسيرة النظر أو الحـكمة . أما اللذة فغاية العبيد والبهائم ، وهى حيـاة العوام الاجلاف . إلا أنه يجب النظر فيها وعدها من الخـيرات ، لأن كثيراً من أهل المناصب يطلبونها هم أيضاً . وأما الـكرامة السياسية فيطلبها الممتازون النشيطون ، ولـكنها فى الحقيقة متعلقة بالذى يوليها أكثر منها بالذى يتقبلها ، وكم من رجل رفعـه الناس ثم أسقطوه ، والخير يجب أن يكون ذاتياً لا يمنح ولا ينتزع ؛ ثم إن طالبها يريدها ليقتنع بفضله ، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيئته ، ويطلبه لفضل أى كمال فى نفسه ، فالفضيلة خير من الـكرامة ، وألصق بالنفس . ولـكن الفضيلة هى أيضاً لا تكفى ، إذ قد تنزل بصاحبها المحن وتنتابه الآلام ، فتنغص عليه سعادته . تبقى الحـكمة . ويرجىء أرسطو الـكلام عليها (لأن هذا البحث تمهيدى جدلى كما أسلفنا) ويقول إنه لم يُحصِ الغنى بين السير والخيرات ، لأن الغنى وسيلة وليس غاية[٢] .

حـ — ثم يقول : «لندع هذا جانباً. وقد يكون أولى بنا أن نفحص عن الخير الـكلى ، ولو أن مثل هذا الفحص أمر دقيق ، لأن أصحاب المثل أصدقاؤنا . غير أن كلاً يعترف بلا شك أن الأفضل بل الواجب التضحية بأعز الأشياء دون الحقيقة ، وأن هذا على الفيلسوف أوجب . فمع أن الصداقة والحقيقة عزيزتان علينا ، فالواجب المحقق إيثار الحقيقة» ويحشد أرسطو على نظرية الخير الـكلى اعتراضات لانرى إلا أنها جدل متعمل ؛ وأهمها اثنان : الواحد أن الخير كالوجود مقول على المقولات جميعا ، فلا يمكن أن يكون شيئاً كلياً وواحداً ؛ وإلا وجب أن يقال على مقولة واحدة فقط — وهـذا اعتراض مردود بإقرار أرسطو نفسه أن كل ما يقال على كثيرين إنما يقال أولا وبالذات على طرف واحد بعينه (٧١ — ب) فإن وجد الموجود الأعظم ، كان هو الخـير الأعظم ، وأطلق الخير على ما عداه بالمماثلة ، كما يطلق الوجود ، وكما يشير إليه أرسطو فى آخر الفصل الذى نحن بصدده ، ولـكنه لا يكاد يشير حتى

---

(١) م ١ ف ٢ .

(٢) م ١ ف ٥ .

يرجىء القول إلى علم آخر ، كأنه يتهرب . ثم ألا يصف هو المحرك الأول بأنه الخير بالذات والمشوق الأول (٧٤ — ز) ؟ — الاعتراض الآخر : لو سلمنا بالخير مثالا مفارقا ، كان من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحققه ، ولا أن يحصل عليه ، ونحن إنما نبحث عن الخير الذى يمكن تحقيقه واكتسابه . وأى فائدة يرجو الحائك أو النجار لفنه من معرفة الخير بالذات ؟[١] . نقول من جهة : إن أفلاطون قد بيّن أن السعادة إنما تحقق بتأمل الخير الأعظم والاتحاد به ، وسنرى أن السعادة عند أرسطو تبقى معلقة لأنه لم يعين لها موضوعا كفؤاً لها كما فعل أفلاطون . ونقول من جهة أخرى : إن الفلسفة الخلقية لا تبحث فى خير الإنسان من حيث هو نجار أو حائك أو طبيب ، بل من حيث هو إنسان ، وإذن فمعرفة الخير الأعظم هامة ، بل ضرورية ، كما ذكرنا عنه الآن .

ى — ما هو إذن خير الإنسان ؟ يجب أن يتوفر فيه شرطان : الأول أن يكون غاية قصوى أو خيراً تاماً يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أبعد . الثانى أن يكون كافياً بنفسه ، أى كفيلا وحده بأن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر . وهذان الشرطان متحققان فى السعادة ، فإن الخيرات التى ذكرناها إنما يطلبها الناس لأجل السعادة ولا يطلبون السعادة لشىء آخر . فالسعادة هى هذا الخير . وفيم تقوم سعادة الانسان ؟ لكل موجود وظيفة يؤديها ، ويقوم كمال الموجود أو خيره فى تمام تأدية وظيفته . وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها من سائر الموجودات ، ليست هى الحياة النامية ولا الحياة الحاسة ، ولكنها الحياة الناطقة . وإذن فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال ، أى إن السعادة فى عمل النفس الناطقة بحسب كمالها ، فإن كانت هناك كمالات عدة فبحسب أحسن كمال ، وذلك طول الحياة ، فإنه كما أن خطافا واحداً لا يبشر بالربيع ، ولا يوماً واحداً (معتدل الهواء) فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمان[٢] . — هذه النتيجة التى وصلنا إليها بالاستدلال ، مطابقة للآراء الشائعة بين العامة والفلاسفة أيضاً . ذلك بأن الخيرات تقسم عادة إلى خيرات خارجية ، وخيرات النفس ، وخيرات الجسم ، مع اعتبار خيرات النفس أكثر تحقيقا لمعنى الخير : ونحن قد وضعنا السعادة فعلا نفسياً . ويعتقد الناس أن السعادة تقوم فى الكمال بالإجمال ، أو فى كمال جزئى ، مثل الحكمة ، أو فى الكمالات جميعا مع اللذة والنجاح الخارجى : وحدّنا للسعادة مطابق لهذه الاعتقادات ، فقد عرّفناها بأنها العمل بحسب الكمال ، وهذا العمل مصدر

---

(١) م ١ ف ٦ .   (٢) م ١ ف ٧ .

لذة حقيقية ؛ ونحن نعترف بضرورة النجاح الخارجى للسعادة ، من حيث إنه من الممتنع ، أو على الأقل من العسير ، أن يصنع الإنسان الخير إذا كان معدماً . وأن الأصدقاء والمال والنفوذ السياسى وسائل إلى أفعال كثيرة . ثم إن الحسب ، والذرية السعيدة ، وجمال الخلقة ، عناصر للسعادة إن عدمت أفسدتها ، إذ ليس يمكن أن يكون إنسان تام السعادة وهو كريه الصورة ، أو وضيع الأصل ، أو وحيد فى الدنيا ليس له بنون . وأشد وطأة على السعادة فجور الأبناء أو الأصدقاء ، أو موتهم إن كانوا صالحين[١] . ويعتقد الناس أن السعادة يجب أن تكون ثابتة : فهل المقصود أن ننتظر موت الإنسان لنستطيع أن نعلن أنه قد بلغ إلى السعادة حقاً ؟ ولكنا قد عرّفنا السعادة بأنها العمل الكامل ، ومثل هذا العمل ثابت كما سنبين (فى العدد الآتى) وإذن فالسعادة ثابتة . وقد يسطع جمال الحياة الفاضلة فى المصائب ، والرجل الفاضل أسعد من الشرير أية كانت الظروف ، فإنه يأتى فى كل حالة أجمل ما تسمح به ظروفه من أفعال ؛ وفضيلته هى السعادة الجوهرية ، وما عداها من خيرات فهو سعادة عرضية[٢] . — إلى هذا ينتهى أرسطو فى فحصه الجدلى . وقد كان اليونان يؤلفون السعادة من الخيرات جميعاً ، فيجعلونها نادرة بل مستحيلة ، فميز هو بين الجوهرى والعرضى ، وقصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان ، مع تقديره للخيرات الجسمية والخارجية كسائر اليونان . ولم يخالفهم فيما عينوه للسعادة من خصائص وشرائط ، ولكنه بين أنها تنطبق على حده هو ولا تنافيه ، فجاءت محاولته هذه مثالاً جدلياً فى تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة ، كما كان يفعل سقراط ، واستخلاص مبدأ العلم من الأقوال المأثورة .

٧٧ — الفضيلة :

ا — ليست الفضيلة طبيعية ، وإنما الطبيعى فينا قوى واستعدادات . وتكتسب الفضيلة بمعاونة الطبيعة ، أى بطبعها على حالات معينة . وتتعلم ، كما يتعلم أى فن ، بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن . وتفقد بإتيان أفعال مضادة . والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إتيانها : وبهذا يبدو ما للتربية من أهمية كبرى[١] . كيف تنشأ هذه الملكات ؟ يجب أن يلاحظ أنه فى كل فن عملى ، كالطب مثلاً ، النظر غير كاف بإزاء

---

(١) م ١ ف ٨ .
(٢) م ١ ف ١٠ .
(٣) م ٢ ف ١ .

الحالات الجزئية ، ولا بد من ملاءمة يقوم بهـا صاحب الفن بين النظر والجزئيات بإشراف العقل . ويجب أن يلاحظ أيضاً أن الأشياء التى نجنى منها الخـير قد تضرنا حين نستعملها بإفراط أو تفريط : فالغذاء المفرط ، والغذاء غير الـكافى ، يعدمان الصحة على السواء ، بينا الغذاء المعتدل يحدثها وينميها . وكذلك الحال فيما يختص بالنفس ، فإن الإفراط فى التعرض للمخاطر يجعل الإنسان متهوراً ، وقلة التعرض لها يجعله جباناً : وكلاهما يمنع الشجاعة التى إنما تنشأ وتبقى وتنمو بالممارسة المعتدلة للخطر . والممارسة شرط نمو الملـكة واستقرارها ، فى الفضيلة وفى كل فن . والفعل الذى يصير الإنسان شجاعاً مثلاً هو شبيه بالفعل الذى يصدر عن فضيلة الشجاعة شبهاً ظاهرياً فقط ، لأن الشجاع هو الحاصل على كمال الشجاعة ، وهو أقدر سيطرة على أفعاله . فليست توجد الفضيلة حقاً إلا إذا صارت ملـكة أو عادة ، وصدرت عن الملـكة بمثل ما يصدر به الفعل عن الطبيعة من سهولة . ولا يعد الرجل عدلاً أو عفاً حقاً إلا إذا عدل أو عف من غير عناء ، بل بلذة . نعم بلذة ، فإن علامة لا تخطىء على مبلغ المرء من الفضيلة ، أو من الاستعداد لها ، هو ما يشعر به من لذة أو ألم حين يأتى أفعالاً مطابقة لها : إن لذ بهذه الأفعال ، كان حسن الاستعداد لها أو راسخ القدم فيها ، وإن ألم كان قليل الاستعداد . ليست اللذات والآلام خارجة عن الفضيلة مهما يظن البعض : إنها ترشدنا فى أفعالنا ، وتصاحب هـذه الأفعال ، والمؤدبون يحرصون على استخدامها وسيلة للتهذيب . وليس من ينكر أن الإسراف فى طلب اللذة هو الذى يصيرنا أراذل ، لا اللذة نفسها . فأن نلذ فيما ينبغى وحين ينبغى ؛ وأن نألم أو نهرب من الألم فيما ينبغى وحين ينبغى ، كل أولئك فضيلة ، إذ أن الميول ليست بخير ولا شر بالذات ، ولـكنها وسائل للعمل ، تصير خيرة باتباع العقل ، وشريرة بعصيانه[1] . وكون الفضيلة ملـكة يستتبع أنها كالفن كيفية للفاعل فوق أنها كيفية للفعل ، مع هذا الفارق وهو أن الآية الفنية ، لـكى تدعى كذلك ، يكفى أن تحقق بعض كيفيات لا تتطلب فى الفنان أكثر من علمه بما يفعل ، بينما الفضيلة تتطلب ، علاوة على العلم وقبل كل شىء ، أن يحقق الفاعل فى نفسه شرطين آخرين هما : استقامة النية ، أى اختيار الفعل لذاته ، ثم المثابرة ، أى أن يصدر الفعل عن ملـكة ثابتة . ومن يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الـكمال ، مثله مثل المريض الذى يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله[2] .

ب — بعد هذه التمهيدات يعرّف أرسطو الفضيلة بأنها استعداد ما بإزاء الانفعالات ،

---

(١) م ٢ ف ٢. (٢) م ٢ ف ٣ .

ناشیء من نمو قوة بالمران . وبيان هذا التعريف أن كل فعل إنما تسبقه قوة من نوعه ، والفضيلة قوة الفعل الخلقی ، ولكنها ليست مجرد قوة ، وليست انفعالاً مؤقتاً ، كالغضب أو الشفقة ، وإنما هی استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران وموقف دائم بإزاء الشهوات ، من حيث إن التكرار يولد طبيعة ثانية[١] . على أن قولنا إن الفضيلة ملكة أو كيفية للنفس ، يعطينا الجنس فقط : فما هو الفصل النوعی ؟ ما هو موقف الفضيلة بإزاء الشهوات ؟ هو أن تختار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة . وليس هذا الوسط كالوسط الرياضی الذی نعينه فی المقدار المتصل على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير ، وإنما هو وسط بالإضافة إلينا ، متغير تبعاً للأفراد والأحوال : فمثلاً الوسط الحقيقی بين الحد الأقصى والحد الأدنى لما يستطيع الإنسان أن يتناوله من غذاء ، يزيد على حاجة المبتدیء بالرياضة ، ويقل عن حاجة المصارع . فالتزام الوسط الفاضل يجب أن يراعی فيه « مَن وأين ومتی وكيف ولِمَ »[٢] . وعلى ذلك فالفضيلة « ملكة اختيار الوسط الشخصی الذی يعينه العقل بالحكمة » : فإن الشهوة ليس لها بذاتها حد تلتزمه ، فالعقل هو الذی يعين الحد ، وهذا هو الفارق بين الفضيلة والرذيلة . وهذا التعيين قد يقوم به الفاعل ، وقد يدله عليه غيره ، ولكن الحال الأول أكمل ولا تكون الفضيلة فضيلة بمعنى الكلمة إلا إذا صدر الحكم فيها عن عقل صاحبها واتبعته إرادته . على أن الفضيلة ، إن كانت من حيث الماهية وسطاً بين طرفين مرذولين ، فإنها من حيث الخير ، حد أقصى وقمة ، إذ أن الوسط هو ما تحكم الحكمة ، بعد تقدير جميع الظروف ، بأنه ما يجب فعله « هنا والآن » فهو خير بالإطلاق . ومما تجب ملاحظته أيضاً أن من الأفعال والانفعالات ما لا يحتمل الوسط ، فإن من الانفعالات (كالحسد والغيرة) ومن الأفعال (كالسرقة والقتل) ما مجرد اسمه يدل على إثم ، وما هو مذموم بلا استثناء ، وأية كانت الظروف ، لأنه رذيلة بالذات ، لا بسبب الإفراط فيه أو التفريط . هی شرور قد تتفاوت فی الشر ، لكن لا فی الإفراط والتفريط الواقعة بينهما الفضيلة . فهی إذن غير قابلة للوسط الفاضل . كما أن مثل هذا الوسط لا يوجد بين خيرين الواحد أكبر والآخر أصغر ، من حيث إن الفضيلة قمة فی الخير كما قلنا[٣] . — وإذا تدبرنا هذه التحديدات اقتنعنا بأن الذين ينقدون نظرية الفضيلة عند أرسطو ما يزالون يتوهمونها وسطاً حسابياً ، أو شيئاً بين بين ، وموقفاً هيناً ليناً ، على حين أنها فی كل حالة حد أقصى ليس بعده للفاعل حد . ومما يدل على

---

(١) م ٢ ف ٤ . (٢) م ٢ ف ٥ .
(٣) م ٢ ف ٦ .

أن الوسط الفاضل اعتبارى لا رياضى ، حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه ، هو أنه أميل لأحد الطرفين منه للآخر ، مثل الشجاعة فهى أقرب للتهور منها للجبن ، ومثل السخاء فهو أقرب للتبذير منه للبخل ، ومثل العفة فهى أقرب لجمود الشهوة منها للشره[١] . وكون الفضيلة مثل هذا الوسط يجعل ممارستها أمراً دقيقاً صعباً . والسبيل إلى إصابة الوسط هو الذهاب إلى الطرف الأقرب إليه ، ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط[٢] .

٧٨ — الإرادة :

ا — عرفنا للآن أن الفضيلة ملكة تقوم فى وسط . ولكنها ملكة اختيار ، فيتعين علينا أن نفحص عن هذا الجزء من أجزاء التعريف . وهناك معنى أعم نقدمه عليه ، هو معنى الفعل الإرادى : فإن الاختيار صادر عن الإرادة ، ولكن ليس كل فعل إرادى اختياراً . الفعل الإرادى هو الصادر عن معرفة ونزوع . فاللاإرادى هو الذى ينقصه أحد هذين الشرطين ، فيأتى إما معارضاً للنزوع ، وهو الفعل القسرى اللازم من إكراه خارجى ، وإما خلواً من المعرفة ، وهو الناشىء من الجهل . أما الأفعال التى نأتيها عن خوف ، اتقاء شر أعظم ، أو ابتغاء خير أعظم ، فهى مزاج من الإرادى واللاإرادى ، ولكنها إرادية أكثر منها لا إرادية : هى إرادية لأن صاحبها يريدها ويفعلها طلباً للغاية ، مثل إلقاء البضائع فى البحر ابتغاء النجاة من العاصفة — وهى لا إرادية لأن أحداً ليس يريدها لذاتها وبغض النظر عن الظروف — أى هى إرادية بالإطلاق ، ولا إرادية بالإضافة . وعلى ذلك فالذى يفعل ما لا ينبغى تحت تأثير الخوف ، إن كان فعله ذنباً خفيفاً يأتيه إتقاء شر يفوق الطاقة البشرية فهو معذور ؛ أما إن كان فعله ذنباً ثقيلاً فليس يعذر مهما يكن الدافع له ، فإن من الأفعال ما العذاب بل الموت خير من ارتكابه . — واللاإرادى الناشىء من الجهل هو الذى يُفعل مع جهل المفعول ، أو جهل ظرف من ظروفه ، بحيث لو علم الفاعل هذا أو ذاك لما فعل . وعلامته أنه يثير الأسف فى نفس الفاعل (كما لو أصاب إنسان إنساناً ، ظاناً أنه يرمى حيواناً . فإذا كان المقتول عدواً يلتمس قتله ، فإن الجهل هنا لا يحيل الفعل لا إرادياً إلا من حيث إن المجهول ليس مراداً بالفعل مع كونه مراداً بالقوة : لذلك هو لا يثير أسفاً ولا ألماً) . وليس سواء الفعل عن جهل ، أى بسبب الجهل ، والفعل جهلاً ، أى جهل الفاعل ما يفعل : فمثلاً السكران والغضبان يفعلان أموراً كثيرة جهلاً ، لكن لا عن جهل ، بل عن غضب

(١) م ٢ ف ٨ .

(٢) م ٢ ف ٩ .

أو سكر ، وكل من السكر والغضب علة فى أن صاحبه يجهل ما يفعل ، ويفعل ما يجهل ، فالجهل مصاحب للفعل وليس علته ، والفعل مع هذا الجهل فعل لا إرادى . وإذا كان الفاعل عامدا فى جهله كان فعله إرادياً ، لأن جهله إرادى[١] .

ب — والاختيار أضيق من الإرادى ، أى أنه نوع تحت جنس ، فإن أفعال الأطفال والحيوانات ، وأفعالنا الفجائية ، إرادية كلها ، ولكنها ليست نتيجة اختيار . ويفترق الاختيار عن الإرادة من وجهين : الواحد أن الارادة مجرد اشتهاء ، والاختيار تقرير مايفعل بعد مشورة. وموضوع المشورة هو الممكن فى ذاته وبالإضافة إلينا ، فإنه إلى جانب ما فى العالم من أمور ضرورية ، يوجد مجال للإمكان وتوجد أمور لاتقع دائما على نحو واحد ، فتعينها الإرادة بالمشورة . وعلى ذلك قد نريد المستحيل ، أو نريد ممكناً لا يتعلق بفعلنا الشخصى ، ولكنا لا نستطيع اختيارهما . الوجه الآخر أن موضوع الارادة الغاية ، وموضوع الاختيار الوسائل (فإن المشورة لاتكون إلا بحث الإرادة للعقل ، ولا تحث الإرادة العقل إلا إذا كانت متوخية غاية ، فإن وُضعت الغاية موضع مشورة صارت وسيلة لغاية أبعد ، وهكذا إلى أن ننتهى إلى غاية أخيرة هى موضوع إرادة) . فالغاية مفروضة دائماً ، والمشورة بحث فى اختيار الوسيلة إليها . — ويفترق الاختيار أيضاً عن الحكم النظرى : ذلك بأن الحكم يتناول الأشياء جميعاً ، الممكن منها والواجب والممتنع ، أما الاختيار فليس يقع إلا على الجزئى الممكن الذى فى مقدورنا كما أسلفنا . ثم إن الحكم ينقسم إلى صادق وكاذب ، أما الاختيار فإلى حسن وقبيح . وأخيراً لو كان الاختيار والحكم واحداً ، لكان الذى يحسن الحكم يحسن الاختيار أيضاً . والواقع يدل على خلاف ذلك أحياناً كثيرة بسبب فساد الخلق ، وهذا ما أغفله سقراط وأفلاطون[٢] .

حـ — وتمر الإرادة فى الاختيار بمراحل هى : اشتهاء الغاية ، فالمشورة أو الموازنة بين الوسائل ، فإدراك الوسيلة الملائمة « هنا والآن » فاختيار الإرادة هذه الوسيلة ، فالفعل . وعلى ذلك فلا تكون المشورة إلا فى حالة الإمكان وعدم التعيين . وهى تركب أقيسة عملية مقدمتها الكبرى قاعدة (مثل « اللحوم الخفيفة صحية ») والصغرى إدراك (« هذا اللحم خفيف ») والنتيجة الحكم العملى المؤدى مباشرة إلى الفعل (أو الترك إن كانت إحدى المقدمتين سالبة) . فالاختيار هو « الاشتهاء المروّى لأشياء هى فى مقدورنا » أو هو « العقل المشتهى أو الشهوة العاقلة » لا بمعنى أن الاختيار هو الشهوة والعقل ، بل بمعنى أنه يتضمن الاثنين متفاعلين ، أى الشهوة يقودها العقل ، أو العقل تستحثه الشهوة[٣] .

(١) م ٣ ف ١ . (٢) م ٣ ف ٢ . (٣) م ٣ ف ٣ .

وموضوع الإرادة هو دائما الخير باطلاقه ، أى ما يلوح للشخص أنه خير . والرجل الفاضل يعرف أن يميز الخير الحقيقى ويؤثره ، والرجل الشرير يقع غالباً على الخير الظاهر ، لأن رائده اللذة والألم ، يتوهم اللذة خيراً والألم شراً ، فيسىء الاختيار [١] . — ينتج من كل ما تقدم أن الفضيلة إرادية ، وهذا مما لا شك فيه ، فالرذيلة إرادية كذلك ، لأنه إذا كان الفعل متعلقاً بنا كان الترك متعلقاً بنا أيضاً . والانسان رب أفعاله صالحة وطالحة ، يشهد بذلك الضمير ، وتصرف المشرعين فى توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات ، وتقدير ظروف الحرية والإكراه ، والجهل غير المقصود .

٧٩ — الفضائل

ا — لما كانت الفضيلة تمام تأدية القوة لوظيفتها ، وكان الإنسان عقلا ونزوعا يطيع العقل ويعصاه ، فقد انقسمت الفضائل إلى عقليه وخلقية . ويبدأ أرسطو بالثانية ، لأنها تكتسب قبل الأولى بالتربية والاعتياد ، ولأنها هى التى تروض النفس فتسمح للعقل بتحصيل كماله الخاص . ويسرد أرسطو عددا منها ، ويصنفها نوعا من التصنيف قائما على الانفعالات والأفعال ، لا على قوى النفس كما فعل أفلاطون ، فيدخل فى جدوله الفضائل المذكورة عند أفلاطون وفضائل أخرى . وهذا هو ملخص الجدول :

١ — بالإضافة إلى الخوف والجرأة : الوسط الشجاعة ، وله افراطان : واحد سببه انتفاء الخوف ، وليس له اسم فى اللغة ، وآخر ناشىء من الجرأة ، وهو التهور. أما التفريط فهو الجبن ، أى فرط الخوف وانعدام الجرأة .

٢ — بالإضافة إلى بعض اللذات وإلى بعض أقل من الآلام : الوسط الاعتدال ، والإفراط الشره ، والتفريط ، وهو الإسراف فى اجتناب اللذات ، نستطيع أن نسميه جمود الشهوة ، إذ لم يوضع له اسم لندرة أصحابه .

٣ — بالإضافة إلى الخيرات الخارجية :

(ا) عند الرجل قليل المال : الوسط السخاء ، والإفراط والتبذير ، والتفريط البخل .

٤ — (ب) عند الثرى : سخاؤه المتناسب مع ثروته يسمى الأريحية ، وهى وسط بين افراط هو الزهو أو الفخفخة ، وتفريط هو التقتير .

---

(١) م ٣ ف ٤ .

٥ — بالإضافة إلى الكرامة :
(ا) فى الكرامات العالية : الوسط كبر النفس ، والإفراط شئ قد نسميه النفخة ، والتفريط الهوان .

٦ — (ب) فى الكرامات الأدنى أهمية : الوسط لا اسم له أو هو الطمع دون دعوى ، والإفراط الطمع (مع الدعوى) والتفريط لا اسم له أو هو عدم الطمع .

٧ — بالإضافة إلى الانفعالات : الوسط الوداعة ، والإفراط الحدة ، والتفريط الخمود .

٨ — بالإضافة إلى العلاقات الاجتماعية بالأقوال والأفعال : ثلاث ملكات : واحدة موضوعها الحقيقة فى أقوالنا وأفعالنا ، واثنتان موضوعهما الانبساط فى أوقات اللهو أو فى الحياة الجارية :
(ا) ففيما يختص بالحقيقة ، الصراحة أو الصدق وسط بين تصنع بإفراط هو النفْج أو تكبير الأمور وافتخار المرء بما ليس فيه ، وتصنع بتفريط هو التعمية أو تصغير الأمور .

٩ — (ب) وفيما يختص باللهو ، الوسط الدعابة ، والإفراط المجون والتفريط الفظاظة .

١٠ — (حـ) وفيما يختص بالحياة الجارية أى بالانبساط المستديم ، الوسط الصداقة ، وله إفراطان : واحد مع نزاهة هو ولع الإرضاء ، وآخر يراد به نفع ذاتى هو الملق . والتفريط الشراسة .

١١ — بالإضافة ، لا إلى الشهوات ، بل إلى ما يتصل بها فلا يعد فضيلة أو رذيلة بالذات ، ولكنه يمدح أو يذم لاتصاله بالشهوات التى هى موضوع الفضيلة والرذيلة ، والمدح والذم : الوسط الحياء ، والإفراط الوجل أو الاحمرار من كل شىء ، والتفريط السفه أو القحة .

١٢ — بالإضافة إلى انفعالنا بما يقع للغير : الوسط روح العدالة ، وصاحبه يحزن للخير وللشر يصيبان غير أهل ؛ والإفراط الحسد ، يحزن صاحبه لكل خير ؛ والتفريط الفرح السيىء للشر غير المستحق .

١٣ — أما العدالة فتقال على أنحاء . لذلك سنبين فيما بعد الوسط فى كل قسم من أقسامها[1] .

---

(١) م ٢ ف ٧ . والتفصيل من م ٣ ف ٦ إلى نهاية م ٩ .

ونحن نجتزىء بما تقدم ، فإن تحليلات أرسطو وتمييزاته الدقيقة تقرأ ولا تلخص . ولكنا نقول كلمة فى العدالة ، وعليها تدور المقالة الخامسة بأكملها .

(ب) للفظ العدالة معنيان : فهو قد يعنى المطابقة للقانون الخلقى ، وقد يعنى المساواة . وبالمعنى الأول ، العدالة مرادفة للصلاح وللفضيلة ، كما هى عند أفلاطون ، فهى العدالة « الكلية » . وبالمعنى الثانى ، هى فضيلة خاصة « جزئية » ملحوظ فيها علاقة الفرد بأمثاله . وإنما أتى اشتراك اللفظ من أن الإنسان مدنى بالطبع ، وأن سيرته لا بد أن تمس المجتمع فتلائمه أو تفتات عليه ، فالرجل الصالح أو الفاضل عدل بهذا المعنى ، والشرير ظالم بهذا المعنى ؛ إلا أن لفظ العدالة يتعلق بما لكل فضيلة من ناحية اجتماعية ؛ بينما لفظ الفضيلة لا يتضمن بالذات هذه الناحية[١] . — والعدالة الجزئية نوعان : توزيعية وتعويضية . ترجع الأولى إلى الدولة وتتولى قسمة الأموال والكرامات بين المواطنين . وترجع الثانية إلى القضاء وتتولى تعويض المظلوم من الظالم ، وذلك إما فى المعاملات الإرادية ، أى الناشئة عن إرادة الطرفين كالبيع والشراء والإقراض وما إليها ، وإما فى المعاملات غير الإرادية كالسرقة والاعتداء[٢] . وسميت هذه العدالة تعويضية لأن مهمة القاضى فى الحالين رد الأمور إلى نصابها ، والتعويض عن الغبن . وقد كان اليونان ينظرون إلى المعاملات غير الإرادية من هذه الوجهة ، وكذلك يفعل أرسطو . أما كونها جنحاً وجرائم ، فهى ذنوب ضد الدولة لا ضد الأفراد ، وتدخل فى العدالة الكلية . — والمبدأ واحد فى أقسام العدالة الجزئية ، وهو المساواة . إلا أن المساواة فى التوزيعية قائمة بالنسبة الهندسية ، وفى التعويضية بالنسبة الحسابية : ذلك أن التوزيعية تراعى فضل الأفراد فتعطى كلاً على قدر فضله ، بينما التعويضية تلحظ الظلم الواقع فقط ، وتعتبر الطرفين متساويين ، فتأخذ الظالم بمثل ما أخذ به غريمه . وهى وإن شذت عن قانون الوسط الاعتبارى من حيث موضوعها المعين تعييناً حسابياً ، إلا أنها مطابقة له من حيث الفاعل ، فإن العدالة فيه وسط بين الظلم والانظلام[٣] . — وثمت نوع من العدالة أسمى من عدالة القانون ، هو « الإنصاف » وهو تصحيح القانون حيث يهن القانون لعمومه : ذلك أن القانون عام بالضرورة ينص على ما يقع فى الأكثر ولا يدعى الإحاطة بجميع الحالات ؛ وقد تعرض حالات لو طبقنا عليها النص العام لبدا حكمنا جائراً ، فالمنصف يقيم

---

(١) م ٥ ف ١ — ٢ . (٢) م ٥ ف ٢ .

(٣) م ٥ ف ٣ — ٤ .

نفسه مقام الشارع ويستوحى روحه ، فيصحح نصه ويقضى كما كان الشارع يقضى لو كان حاضراً[١] .

ﺣ — وموضوع المقالة السادسة الفضائل العقلية . ويتعين النظر فى هذه الفضائل لسببين : الأول أننا عرفنا الفضيلة بأنها العمل بمقتضى الحكمة ، وعرفنا الرجل الفاضل بأنه الذى يعمل بموجب القاعدة القويمة ؛ وتقرير هذه القاعدة فعل عقلى ، والحكمة ملكة عقلية فيجب أن نفحص عنها ليتم لنا معرفة حد الفضيلة . السبب الثانى أننا عرّفنا السعادة بأنها فعل النفس طبقاً لأشرف فضيلة ، فاذا أردنا أن نعلم ما هى السعادة ، وجب علينا أن ننظر فى الفضائل العقلية كما نظرنا فى الفضائل الخلقية ، وأن نفحص عن أحسن فضيلة بين فضائل الطائفتين . نقول إذن : العقل ، على ما هو معلوم ، نظرى موضوعه الكلى الضرورى ، وعملى أو « حاسب » موضوعه الوسائل الجزئية لإرضاء الشهوة المستقيمة . ويشترك العقلان فى أنهما يطلبان الحقيقة ؛ لكن النظرى يطلب الحقيقة الدائمة ، والعملى يطلب الحقيقة فى موقف ما ، لذا كان هو الذى يحرك ويدفع إلى العمل . ويختلف العقلان فى منهج البحث : فإن النظرى ينزل من المبادىء إلى النتائج ، ويترقى العملى من آخر نتيجة إلى أعلى مبدأ ، أى أن آخر طرف يصل إليه النظرى هو أول وسيلة يدركها العملى : فمثلاً العقل النظرى يعلم أن الصحة تقوم فى نسبة ما بين أخلاط الجسم ، وأن هذه النسبة متوقفة على وجود مقدار ما من الحرارة أو البرودة فى الجسم ، وأن هذا المقدار متعلق بحالة هذا العضو أو ذاك ، وأن هذه الحالة يحدثها دواء معين . فلأجل تحقيق الصحة ، ما علينا إلا أن نعود القهقرى فنرى الدواء وسيلة لإحداث حالة ما فى عضو ما ، وهذه الحالة سبباً فى زيادة حرارة الجسم أو برودته ، وهذه الزيادة سبباً فى النسبة المطلوبة للصحة[٢] .

ء — والفضائل العقلية هى : العلم والفن والحكمة العملية والفهم والحكمة النظرية . العلم معرفة الكلى الضرورى ؛ ولما كانت هذه المعرفة تكتسب بالبرهان ، كان العلم « الملكة التى تؤهلنا للبرهنة » . وللبرهان مبادىء أولى يدركها العقل بالفهم بعد استقراء جزئيات ، وهذا الاستقراء يختلف عن الاستقراء المنطقى التام والناقص فى أن موضوعه أعم ، وأن نتيجته بينة بنفسها . ومن فهم المبادىء الأولى ومن العلم فى أعلى الموضوعات تتألف الحكمة النظرية . — أما الفن فهو « الملكة التى تؤهلنا لأن نحدث مصنوعات طبقاً لقواعد محكمة » .

---

(١) م ٥ ف ١١ .

(٢) هذا المثال مأخوذ من كتاب ما بعد الطبيعة م ٧ ف ٧ ص ١٠٣٢ ع ب س ١٥ — ٣٠ .

وأما الحكمة العملية فهى « ملكة المشورة الجيدة فى الأشياء الحسنة والرديئة بالإضافة إلى الإنسان بما هو إنسان» . وهذه الملكة يمكن أن تفسد باللذة والألم ، أما الملكة النظرية فلا ، وذلك لأن الرذيلة إنما تتوخى اللذة وتهرب من الألم فتتلاشى « المبدأ الأول » أى المقدمة الكبرى فى القياس العملى المستقيم ، وهى « إن غاية العمل الخير » وتحول دون أن نعرف الموضوعات التى يجب أن توجه إليها الحياة . والحكمة العملية إذا تناولت شؤون الدولة فهى « العلم السياسى » . ويجب أن تتناول هذه الشؤون ، لأن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة فى دولة ناقصة . والعلم السياسى يشمل التشريع ووظيفتين خاضعتين للتشريع ، هما الشورى والقضاء . والحكمة العملية تتضمن الفضيلة ، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية ، لأن الفضيلة بمعنى الكلمة ليست العمل تبعاً لاستعداد طيب أو طبع عفيف ، ولكنها عمل الخير لأنه الخير ، أى مع معرفته ومعرفة أصوله ونتائجه . لذلك كان الذى يعمل الخير بناءً على إشارة آخر أدنى من الذى يعمله بناءً على حكمته الخاصة . والحكمة العملية تتضمن الفضائل جميعاً ، فإن غايتها قيادة الإنسان نحو خيره الأعظم ، وموضوعها تدبير القوى والانفعالات بما يحقق هذه الغاية ، فمتى وجدت قضت فى كل الأمور على نحو واحد بحيث لا يكون إنسان فاضلاً فى ناحية ، رذيلاً فى ناحية أخرى ، إلا فى الظاهر فقط ، وتكون فضيلته المزعومة صادرة عن غير الحكمة العملية .

هـ — هذا التمييز بين العقلين والحكمتين يسمح بحل الإشكال الذى أثاره سقراط حين قال « الفضيلة علم والرذيلة جهل » . وكان سقراط قد اصطدم بحقيقة واقعة هى أن كثيرين يأتون الشر مع علمهم بالخير ، فارتأى أن علمهم ظن ، وأنهم إنما يخالفون الظن . ولكن ميزة العلم عنده وعند أفلاطون أنه مصحوب باعتقاد قوى ، ومثل هذا الاعتقاد قد يصاحب الظن ، فإذا كان أهل الظن يخطئون مع الاعتقاد القوى ، فما الذى يعصم أهل العلم ؟ إذن فليس يكفى هذا القول فى تفسير الحقيقة الواقعة . وإنما هى تفسر على النحو الآتى : (١) إن فعل الشر ممكن حين يكون العلم بالخير كامناً بالقوة ، ولكنه ممتنع حين يكون العلم بالخير ماثلاً بالفعل فى العقل وقت العمل ، فإننا إذا سلمنا بالمقدمة الكبرى ثم بالصغرى سلمنا بالنتيجة وعملناها . (٢) يمكن الحصول بالفعل على المقدمة الكبرى مثل « الأطعمة اليابسة نافعة للإنسان » والحصول بالفعل أيضاً على إحدى المقدمات الصغرى (وهى تطبيقات شخصية) مثل « الطعام الذى من النوع الفلانى يابس » و « أنا إنسان » ولكن إذا لم تكن الصغرى الأخيرة « هذا الطعام هو من النوع المذكور » حاصلة بالفعل ، فيمكن

أن مجارى الشهوة . (٣) يمكن الحصول على الصغرى الأخيرة بالفعل مع عدم فهمها ، وحينئذٍ لا نتقيد بها ، فإن من شأن الشهوة أن يجعل صاحبها كالحالم أو السكران أو المجنون ، بما تدخله من اضطراب على النفس ، ومن تغير على الجسم ، فيفعل الشر ويقول الخير دون علم به ، مثله مثل المجنون أو السكران ينشد أشعاراً لأنبا دوقليس ولا يفقه لها معنى . (٤) يجب أن نذكر أن للشهوة منطقها وقياسها العملي يعارض قياس الحكمة ؛ فإذا حضرت الكبرى والصغرى فى ذهن صاحبها ، خرج منهما إلى النتيجة وفعلها مع علمه بالقضية الكلية المضادة لكلية قياس الشهوة . — وعلى ذلك نصحح رأى سقراط بأن نقول : إن الفضيلة علم بالصغرى الجزئية الأخيرة المدرجة تحت القاعدة الكلية ، وإن الرذيلة جهل بهذه الصغرى مع العلم بالقاعدة الكلية . فإن الصغرى الجزئية هى العلم المحرك إلى العمل . ووضع هذه الصغرى تابع للحكمة العملية التى هى فضيلة تكتسب بالمران ، لا للحكمة النظرية كما ظن سقراط[1] .

و — ويخصص أرسطو مقالتين للصداقة (الثامنة والتاسعة) . والسبب فى ذلك أن للفظ اليونانى معنى أوسع من اللفظ الذى نترجمه به ، فهو يدل على كل تعاطف أو تضامن بين شخصين ، فيشمل جميع الروابط الاجتماعية ، من روابط الأسرة إلى رابطة المدينة إلى رابطة الإنسانية . والصداقة ضرورية للحياة ، فليس أحد يرضى أو يستطيع أن يعيش بلا أصدقاء ولو توفرت له جميع الخيرات ، بل إن صاحب الخيرات لا يحصلها ولا يحفظها إلا بمعونة الأصدقاء ، ولا يتم استمتاعه بها بدون أصدقاء يشركهم فيها . الأصدقاء ملاذنا فى الشدة ، يبذلون لنا النصح فى شبابنا ، ويعنون بنا فى شيخوختنا[2] . والصداقة على أنواع ثلاثة : صداقة الفضيلة ، وصداقة المنفعة ، وصداقة اللذة . فى النوعين الثانى والثالث يحب الإنسان لا شخص الصديق ، بل ما يعود عليه هو من منفعة أو لذة ؛ فالصداقات التى من هذا القبيل دنيئة واهية تنقضى بانقضاء الحاجة ، وهذه الحاجة دائمة التقلب . وصداقة الفضيلة هى الصداقة الكاملة الباقية ، وهى نادرة لندرة الفضيلة . ليس فيها رجوع على الذات ، ولو أنها مصدر لذة قوية رفيعة . تريد الخير للصديق ، وتعينه على أن يحيا أحسن حياة عقلياً وخلقياً ، فتلتقى عندها الأنانية والغيرية كما تلتقيان عند الأم تألم لوجع ابنها مثل ما تألم لوجعها . وليست كل أنانية ممقوتة ، بل فقط تلك التى تطلب اللذات والمنافع ، فإن هذه المطالب كلما ازداد حظ الفرد منها نقص حظ الآخرين . أما صداقة الفضيلة فإنها قائمة على بذل المحبة والجهد والمال ،

(١) م ٧ ف ٣ . (٢) م ٨ ف ١ .

والباذل فرح بحظه الأوفى ، مغتبط بالفعل الخيّر الجميل . وحتى الذى يموت دون صديقه يربح أكثر مما يخسر [١] .

٨٠ — غاية الحياة : بحث ثانٍ

ا — ويعود أرسطو إلى غاية الحياة . فإنه لما استعرض الغايات فى المقالة الأولى ، استبعد اللذة بعبارة واحدة ؛ وأرجأ الكلام على حياة النظر أو الحكمة . وهو يدرس اللذة فى موضعين [٢] وهاك ملخص أقواله : اللذة ظاهرة نفسية ، الأصل فى نشوءها إن للانسان قوى تتطلب العمل ، ولكل منها موضوع تتجه إليه طبعاً ، فإذا ما عملت نتجت لذة . فليست اللذة غاية فى الأصل ، وإنما الغاية الموضوع لأنه هو الذى يكمل القوة ، وما اللذة إلا ظاهرة مصاحبة لفعل القوة . ولا يكون الفعل لذيذاً إلا بشرط أن تفعل القوة حرة لا يعوقها عائق ، ومعتدلة بين إفراط وتفريط : فإن العائق يستثير المقاومة ، أو يبطل العمل ، وفى كلا الحالين يسبب ألماً ؛ وكذلك الإفراط يعقبه ألم ، لأنه يجهد القوة وقد يفسدها ، والتفريط قد يعدل عدم الفعل ، أو فعلاً ضعيفاً جداً ، وفى كلا الحالين لا يحدث لذة . إذن ليست اللذة شيئاً متمايزاً من الفعل ، ولكنها عبارة عن كمال الفعل ، تنضاف إليه كالنضارة إلى الشباب ، فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع . فلا يجوز القول بالإطلاق إنها حسنة أو إنها رديئة . غير أنها ، بعد حصولها أول مرة ، تصير موضوعاً للشهوة ، وغاية تجعل الفعل أشهى وأحب ، لأنها هى مشتهاة ، وتبعث فينا النشاط فنؤدى الفعل على وجه أحسن ، بحيث أنها ، بعد أن كانت معلول الفعل ، تصير علة كماله . فمن هذه الناحية ، أى من حيث صيرورة اللذة غاية متمايزة من غاية الفعل ، يتعين على العقل ملاحظتها وتدبيرها ، لأنها إن طلبت لذاتها أودت بالشخص وفوتت عليه الغايات الأولية ، فصارت رديئة ، ولكن الأفعال هى التى توصف أولاً بالخير أو بالشر ، واللذات تابعة لها . فاللذة الحسنة أو الحقة تنشأ من الفعل الفاضل ، ويتذوقها الرجل الفاضل وحده ، معرضاً عن اللذة الكاذبة التى يطلبها الرذيل . فما هى الأفعال ، أو ما هو الفعل الكفيل بأن يكمل طبيعتنا ويجلب لنا اللذة القصوى أو السعادة ؟

ب — رأينا أن السعادة يجب أن تكون الفعل المطابق لأشرف فضيلة (٧٦ د) .

---

(١) م ٨ ف ٢ — ٥ . ويلى ذلك تحليلات كثيرة .

(٢) م ٧ ف ١٢ . إلى نهاية المقالة وم ١٠ ف ١ — ٥ .

وأشرف فضيلة هى فضيلة العقل النظرى ، لأنه أشرف جزء فينا ، وموضوعه أشرف الموضوعات ، أعنى الموجودات الدائمة الثابتة . والنظر هو الفعل الذى نستطيع أن نزاوله زمناً أطول من أى فعل آخر ، وهو يعود علينا بلذة لا تعدلها لذة نقاءً ودواماً ، وهو محبوب لذاته بينما سائر الأفعال مرتبة لأشياء أسمى منها . إن العقل يشغل مكاناً ضئيلاً ، ولكنه يفوق جميع القوى بما لا يقاس قوة وكرامة . فلا ينبغى أن نتبع قول القائلين إننا بشر وإنه يجب أن نقف فكرنا عند الأشياء البشرية ، بل يجب أن نتعلق بالحياة الدائمة بقدر المستطاع ، وأن نبذل كل جهد لكى نحيا أرفع حياة تطيقها طبيعتنا ، فإنها هى أسعد حياة . أما حياة الحكمة العملية فهى حياة المركب الإنسانى ، لا حياة العقل المجرد ، وهى مفتقرة إلى الغير وإلى الخيرات الخارجية كموضوع لأفعالها ، والعقل فى غنى عن أولئك جميعاً . وهى توفر سعادة يمكن تسميتها سعادة إنسانية ، ولكنها سعادة ثانوية نطلبها لأننا لسنا عقلاً صرفاً فلا نستطيع أن نحيا حياة نظرية باستمرار ، ولأنها تساعدنا على البلوغ إلى الحياة النظرية بقهرها الشهوة وإطلاقها الحرية للعقل . ويقول أرسطو : إن النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة ، فإنهم ، لما كانوا عقولاً مفارقة ، فليس يضاف إليهم فضائل خلقية أو فنية . وإن الإنسان إنما يزاول النظر بما فيه من جزء إلٰهى هو العقل ، ولكنه لا يزاوله إلا أوقاتاً قصاراً ، فسعادته به ناقصة ، وكان يكون النظر السعادة الكاملة للإنسان لو أمكن أن يملأ حياته بأكملها[1] . ولا يذكر أرسطو أن النظر سيكون بالفعل حياة النفس الناطقة بعد مفارقتها البدن (٦٩ و) . وإذن فالإنسان قد فاتته غايته ، بينما سائر الموجودات تحقق غايتها . وذلك فى مذهب الغائية ! هنا نلمس النقص فى أساس الأخلاق : إذا كانت القوة مرتبة للفعل ، وكان الفعل مرتباً للموضوع ، فلِمَ أنكر أرسطو على أفلاطون إقامته مثال الخير غاية للحياة ، وموضوعاً للتأمل السعيد ؟ وإذا كان هذا التأمل هو سعادة الإنسان ، وكان لا يتحقق تماماً وباستمرار إلا للعقل المفارق ، أفليست تقتضى الغائية أن تتحقق سعادة الإنسان فى حياة أخرى ؟ بلى ، وإن هذا لبرهان قوى على الخلود ، كان أرسطو اصطنعه من غير شك لولا ما قام عنده من صعوبات بصدد العقل الإنسانى والله قعدت به عن مجاراة أفلاطون فى صعوده ، وجنحت به إلى القناعة بسعادة ناقصة إيما نقصان — مكرهاً متحسراً .

---

(١) م ١٠ ف ٦ — ٨ .

الفصل السابع

السيـــاسة

٨١ — الأسرة :

ا — كتاب السياسة من الكتب المطولة . وهو يقع فى ثمانى مقالات يرجع ترتيبها المألوف إلى القرن الأول قبل الميلاد على أقل تقدير . ولكن هذا الترتيب موضع نقاش بين العلماء . ويبدو الكتاب كأنه مجموعة رسائل خمس تتفاوت طولاً . (١) المقالة الأولى فى تدبير المنزل وهى مقدمة لدراسة الدولة . (٢) المقالة الثانية فى الحكومات المقترحة على أنها مثلى ، وفى أكثر الدساتير اعتباراً . (٣) المقالة الثالثة فى الدولة والمواطن ، وفى تصنيف الدساتير . (٤) المقالات الرابعة والخامسة والسادسة فى الدساتير الوضيعة . (٥) المقالتان السابعة والثامنة فى الدولة المثلى . وجميع هذه المقالات ، ما خلا الثانية ، ناقصة أو مشوهة وفيها تكرار كثير ، وتفصيلات طويلة فى كل شكل من أشكال الحكم . ونحن نقتصر هنا على بعض النقط الهامة .

ب — كيف تتكون الجماعة السياسية ؟ أما من حيث الزمان ، فإن أول جماعة هى الأسرة ، والغرض منها القيام بالحاجات اليومية . وتليها القرية ، وهى اجتماع عدة أسر لتوفير شىء أكثر من الحاجات اليومية . ولا يذكر أرسطو هذا الشىء ، ويمكن القول أن القرية تسمح أكثر من الأسرة بتقسيم العمل ، وبإرضاء حاجات أكثر تنوعا ، وبحماية أتم من غارة الإنسان والحيوان . والدور الثالث اجتماع عدة قرى فى هيئة تامة هى المدينة ، أرقى الجماعات ، تكفى نفسها بنفسها ، وتضمن للأفراد ، ليس فقط المعاش ، بل أيضاً حسن المعاش — وهذا هو فصلها النوعى . فمهمة المدينة توفير الأسباب لكى يبلغ أفرادها سعادتهم . وهذه الأسباب مادية وأدبية . والأولى خاضعة للثانية ، لأن سعادة الإنسان خلقية عقلية . فالمعاش الحسن يشمل شيئين : العمل الخلقى ، والعمل العقلى . من الوجهة الأولى تعاون المدينة الأفراد على اكتساب الفضائل ، وتقدم لهم فرصاً أكثر لمزاولة هذه الفضائل فى العلاقات الاجتماعية المتعددة . ومن الوجهة الثانية تنشط المدينة العمل العقلى بما تسمح به من تقسيم أكثر ، واتصال العقول بعضها ببعض . — والحالة التى يزدهر فيها العملان الخلقى

والعقلى هى حالة السلم والرخاء والفراغ . وما الحرب إلا وسيلة للدفاع عن الحق أو للحصول عليه ، ولا تبرر بحق الفتح إلا إذا شهرت على شعوب وضيعة متأخرة تعود عليها السيطرة الأجنبية بالخير فلا تطلب المدينة الحرب لذاتها فتكون حربية كاسبرطة ، ولا الغنى لذاته فتكون تجارية تبنى السفن وتغزو البلاد . إن قيمة المدينة تقاس بقيمة أفرادها من حيث العلم والخلق ليس غير . ويتبين مما سبق أن المدينة وإن كانت آخر الجماعات من حيث الزمان ، إلا أنها الأولى من حيث الطبيعة والحقيقة ، كما أن الكل أول بالإضافة إلى الأجزاء ، لأنه علتها الغائية وشرط تحققها على أكمل وجه . وقد رأينا أن المدينة شرط ترقى الفرد وتحقيق جميع قواه . فإذا كانت الهيئات الأولية طبيعية ، كانت المدينة طبيعية كذلك ، لأنها غايتها جميعاً . ويلزم من هذا أن الإنسان حيوان مدنى بالطبع ، « والذى لا يستطيع أن يعيش فى جماعة ، أو الذى ليست له حاجات اجتماعية لأنه يكفى نفسه بنفسه ، فهو إما بهيمة وإما إله » وإذن فليست المدينة وليدة العرف ، كما يدعى السوفسطائيون ، ولكنها قائمة على الطبيعة الإنسانية النازعة إلى كمالها . وليس القانون حداً عرفياً للحرية ، ولكنه وسيلة توفير الحرية ، فيه نجاة الأفراد من الفوضى والفناء[1]

ح — وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد . الرجل رأس الأسرة ، لأن الطبيعة حبته العقل الكامل ، فإليه تعود أمور المنزل والمدينة . أما المرأة فأقل عقلا ، وليس بصحيح أن الطبيعة هيأتها للمشاركة فى الجندية والسياسة ، وإنما وظيفتها العناية بالأولاد وبالمنزل تحت إشراف الرجل . ويرجع إلى العبيد تحصيل الثروة الضرورية لقوام الأسرة . ويعتبر أرسطو الرق نظاماً طبيعياً ، ويحد العبد بأنه « آلة للحياة » ضرورية لضرورة الأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر . والعبد آلة « منزلية » أى أنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل ، ولا يعمل فى الحقل أو فى المصنع . من هو العبد؟ الطبيعة هى التى تعينه ، أى جملة العوامل الوراثية والبيئية والاجتماعية : إن تقابل الأعلى والأدنى مشاهد فى الطبيعة بأكملها : هو مشاهد بين النفس والجسم ، بين العقل والنزوع ، بين الإنسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى . وكلما وجد هذا التقابل كان من خير المتقابلين أن يسيطر الأعلى على الأدنى . والطبيعة تميل إلى إيجاد مثل هذا التمايز بين البشر بأن تجعل بعضهم قليلى الذكاء أقوياء البنية ، وبعضهم أكفاء للحياة السياسية . وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار طبعاً ، ومن هم عبيد طبعاً : « إن شعوب الشمال الجليدى وأوربا شجعان ، لهذا

(١) م ١ ف ١ — ٢ .

لا يكدر أحد عليهم صفو حريتهم ، ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة والأنظمة السياسية الصالحة ، لهذا هم عاجزون عن التسلط على جيرانهم . أما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة ولكنهم خلو من الشجاعة ، لهذا هم مغلوبون ومستعبدون إلى الأبد . وأما الشعب اليونانى فيجمع بين الميزتين ، الشجاعة والذكاء ، كما أن بلده متوسط الموقع ، لهذا هو يحتفظ بالحرية ولو أتيحت له الوحدة لتسلط على الجميع » . إذاً فاليونانى سيد حر ، والأجنبى (البربرى) عبد له . ولا يستعبد اليونانى أخاه بأى حال[1] . هذه فكرة « الشعب المختار » ظنها أرسطو أولية كآية ضرورية ، ولم يستطع أن يسمو فوق عرف عصره ، فيفطن إلى أن الدهر قلب ، وأن المزايا تفقد وتكتسب ، وأن الأنظمة تتحول ، بل لم يستمسك بمذهبه هو أن الماهية واحدة ثابتة ، وأن العوارض لا تحدث بين جزئياتها مثل هـذه الهوة . إن العبد إنسان ، وهذه الصفة تتعارض مع اعتباره مجرد آلة حية ؛ وتفاوت الناس خلقاً وذكاء لا يخلق أنواعا جديدة ، ولا يخرج جزءاً من الأجزاء عن نوعه وطبيعته . — على أن هناك اعتبارات تشفع لأرسطو : منها قوله إن التمايز بين الحر والعبد لبس واضحاً دائماً ، وأن ابن العبد بالطبع لا يرث بالضرورة انحطاط أبيه ، فإن لم يرثه لم يكن عبداً بالطبع ، وانفتح أمامه باب العتق . وأرسطو نفسه لما حضرته الوفاة أوصى فيما أوصى بعتق عبيده . اعتبار آخر هو أنه لا يقر الاستعباد بالفتح ، لأن هذا الاستعباد قائم على القوة لا على الطبيعة ، فليست القوة مرادفة دائما للتفوق الأدبى ، ولا تستطيع القوة أن تقلب وضع الطبيعة ، فالحر حر رغم القوة . وإذا افترضنا الغلبة ناتجة عن مزايا ذاتية ، فقد لا تكون الحرب عادلة ، فيسقط حق الاستعباد ؛ ولما كان الرق ناشئاً فى معظمه من الحرب ، فهو ممقوت طبعاً . اعتبار ثالث هو أن أرسطو يرى مصالح السيد والعبد واحدة ، ويوجب على السيد أن يحسن استعمال سلطانه ، وأن يتفاهم مع العبد قبل أن يأمره ، بل أن يكون صديقا له بقدر ما تسمح الحال . اعتبار رابع وأخير إن الرق عند اليونان كان فى الأكثر بريئاً من الفظائع التى شائنة عند الرومان وفى العصر الحديث ، فلم يكن لأرسطو أن ينفر منه مثل نفورنا ، وإنما كان ينظر اليـه نظرنا إلى الخدم الآن .

د — والأسرة بحاجة للثروة ، وتحصل الثروة على نحوين : الواحد طبيعى ، هو جمع النتاج الطبيعى اللازم للحياة ، وينقسم إلى ثلاثة أنواع : تربية الماشية ، والقنص ، والزراعة — والقنص مأخوذ هنا بأوسع معانيه بحيث يشمل القرصنة (أى صيد الرقيق) وقطع الطريق ،

(١) م ١ ف ٣ — ٧ .

وصيد السمك والطير وسائر الحيوان . والنحو الآخر صناعى ، هو المبادلة ، وينقسم كذلك إلى ثلاثة أنواع : التجارة برية وبحرية ، والقرض ، والأجر . وتنشأ المبادلة من قلة الإنتاج فى أشياء وزيادته فى أشياء ، فتضطر الحال إلى الاستيراد والإصدار . ومن هنا تمس الحاجة للنقد وسيلة ورمزاً للمبادلة ؛ ولكن الناس لا يلبثون أن يتخذوا النقد غاية ، فيصير الإنتاج غاية كذلك ، لا وسيلة لإرضاء الحاجات الطبيعية ، فتضطرب الحياة الاجتماعية إذ تبطل غايتها أن تكون السعادة بالفضيلة ، وتنقلب الغاية اللذة ، ويصبح من المستحيل ، وقد تحولت الوسائل غايات ، تعيين غاية قصوى للوسائل ، وتعيين حد لتحصيل الثروة . تبعاً لهذا النظر يقول أرسطو إن مبادلة أشياء بأشياء أمر مطابق للطبيعة ما دامت الغاية إرضاء حاجات الحياة . أما مبادلة الأشياء بالمال ، أى التجارة ، فهى غير طبيعية ، لأنها مجاوزة للحد الضرورى للحياة ، وطلب للثروة إلى غير حد . وأما الربا ، فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية لتحصيل الثروة ، لأنه مبادلة المال ، وهو اختراع غير طبيعى ، لا بالأشياء ، وهى طبيعية ، بل بالمال نفسه . إن «الفائدة» تنتج من حقل أو من ماشية ؛ أما المعدن فلا يمكن أن ينتج أو أن يلد ، والربا نقد ناتج أو مولود من نقد هو فى الحقيقة عقيم ، وهذا مخالف للطبيعة[١] . — ولكن أرسطو لم يكن يقصد من غير شك القرض للصناعة ، بل القرض المنفَق فى غير سبيل الإنتاج . وهو على كل حال يُبين فى ما تقدم عن نفوره من الطمع فى اكتساب الثروة ، وعن إيثاره معيشة قدماء اليونان القائمة على المِلكية العقارية ، لأنها أقرب إلى الطبيعة وأدعى لاحتفاظ المدينة بالأخلاق الفاضلة ، وأنفى لأسباب النزاع فى الداخل والحرب فى الخارج .

٨٢ — المدينة :

ا — فى المقالة الثانية يستعرض أرسطو ما تصوره المفكرون من حكومات مثلى ، وما عُرف من الدساتير والشرائع الممتازة ، ليستخلص أحسن الآراء على حسب عادته . ويبدأ بنقد جمهورية أفلاطون ، فينكر أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد ، إلى حد أن يضحى فى سبيلها بالأسرة والمِلكية . إن الوحدة الحقيقية هى للفرد ، أما الدولة فكثرة ، وكثرة منوعة تتحقق وحدتها بالتربية ، لا بالوسائل التى أشار بها أفلاطون . وإن الأسرة والمِلكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف ، فإلغاؤهما معارض لميل

(١) م ١ ف ٨ — ١١ .

الطبيعة ولخير الدولة جميعاً ، ومستحيل التنفيذ . وليست المرأة مساوية للرجل ، وما قياسها بأنثى الحيوان تقوم بجميع أعمال الذكر ، إلا قياس مع الفارق : فإن للانسان منزلاً ، وليس للحيوان منزل . وشيوعية النساء تؤدى إلى شيوعية الأولاد ، وهذه تؤدى إلى تزاوج الأقارب ، وإلى انتفاء المحبة والاحترام ، فإن الولد الذى هو ولد الجميع ليس ولد أحد ، ولن يجد أحداً يشعر نحوه بعواطف الأب أو الأم ، ولن يشعر هو بعواطف الابن . هذا إن أمكن أن تظل القرابة خافية ، ولم يعمل أحد على كشفها ، ولم يدل عليها تشابه الأولاد والوالدين ، فتنتفى الشيوعية . — أما المِلكية الخاصة فلا ينكر أن لها مساوىء ، ولكن المِلكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة أيضاً . وهما تقتلان الرغبة فى العمل ، فإن الإنسان لا يُعنى عادة بغير نفسه وأهله ، ويتواكل فيما يختص بالصالح العام . ثم إن الشعور بالمِلكية مصدر لذة ، لأنه نوع من حب الذات . واستخدام المِلكية لمساعدة الأصدقاء والمعارف ، وللضيافة ، مصدر آخر للذة ، وفرصة لفعل الفضيلة ، كالسخاء والعفة ، فإن المعدم لا يستطيع أن يسخو ، ولا أن يسمى حرمانه المكره عفة . وإنما تنشأ الخلافات من المِلكية الخاصة لفساد الناس لا لكونها خاصة ، ولو أنصفوا لأشرك بعضهم بعضاً فى نتاجها فعوّض الذى عنده أكثر على الذى عنده أقل ، فتلتقى حسنات المِلكية والشيوعية ، وتبقى المدينة فى مستوى المعيشة الحسنة ، لا تعدوه إلى الإثراء للاثراء .

ب — أما الحكومة فتختلف أشكالها باختلاف الغاية التى ترمى إليها وعدد الحكام . فمن الوجهة الأولى ، الحكومة صالحة متى كانت غايتها خير المجموع ، وفاسدة متى توخى الحكام مصالحهم الخاصة . فيخرج لنا جنسان تحتهما أنواع تتعين من الوجهة الثانية أى بعدد الحكام :

الحكومات الصالحة	الحكومات الفاسدة
١ — الملكية	١ — الطغيان
٢ — الارستقراطية	٢ — الأوليغركية
٣ — الديمقراطية	٣ — الديماغوغية

فالملكية حكومة الفرد الفاضل العادل . والارستقراطية حكومة الأقلية الفاضلة العادلة والديمقراطية حكومة الأغلبية الفقيرة ، تمتاز بالحرية والمساواة واتباع دستور . أما الطغيان فهو حكومة الفرد الظالم . والأوليغركية حكومة الأغنياء والأعيان . والديماغوغية حكومة العامة تتبع أهواءها المتقلبة . — وتبدو الملكية لأول نظرة أنها الحكم الأمثل ، ولكن

الفرد الممتاز بالفضل لا يوجد إلا نادراً ، أو لا يوجد أصلاً . والملك يرغب طبعاً فى أن ينتقل سلطانه إلى أعقابه ، وليس هناك مايضمن أن يكون هؤلاء جديرين بالحكم . والسلطة المطلقة تميل بالطبع إلى الإسراف ؛ وللملك حرس خاص ، فمن السهل عليه أن يستبد اعتماداً على قواته . ثم إن الفرد لا يستطيع أن يرى كل شيء بعينيه ، فهو مفتقر دائماً إلى معاونين يشاركونه فى مباشرة الحكم ؛ وإذن فلم لا توضع هذه المشاركة من الأصل ، بدل أن تترك لإرادة فرد واحد ؟ والواقع أن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد لا يفوقهم فضلاً . ولكن الارستقراطية غير ممكنة التحقق كذلك[1] . أما الديمقراطية فليست تصلح إلا إذا قصرت سلطة الشعب على انتخاب الحكام ، فزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب . ولكن كثيراً من المخاطر تتهدد هذا النظام — وهنا يردد أرسطو نقد أفلاطون[2] .

ح — كيف تكون إذن الحكومة المثلى ؟ الحق أن كل شكل من الأشكال المذكورة يقوم على مبدأ صحيح بعض الصحة لا كلها ، لذلك لا يمكن إيثار أحدها واعتباره كاملا . فيجب أن نطبق هنا المبدأ الذى اعتمدناه فى الأخلاق ، وهو « إن خير الأمور الوسط » . وأن نجد طبقة من الشعب تكون مزاجاً من ضدين ووسطاً بين طرفين : هذه الطبقة هى الوسطى ، ويسميها أرسطو « بوليتية » أى الدستورية ، وهى مؤلفة من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة يعيشون من عملهم ولا يملكون فراغاً من الوقت ، فلا يعقدون إلا الجلسات الضرورية ، ويخضعون للدستور . فحكومتهم مزاج من الأوليغركية والديمقراطية ، مع ميل إلى هذه . وكلما كثر عددهم استطاعوا مقاومة الأحزاب المتطرفة وصيانة الدستور . ولا خوف أن يتحد خصومهم عليهم ، فإنهم لما كانوا وسطاً ، كانت المسافة بينهم وبين كل ضد أقرب منها بين ضد وآخر ؛ لذلك يثق بهم كل فريق أكثر مما يثق بأضداده — هذا مع اعتراف أرسطو بأن تقرير الحكومة الصالحة لشعب ما ، يجب أن يقوم على اعتبار طبيعة هذا الشعب . فهو لا يبنى دولة نظرية ، ولكنه يستخدم طائفة كبيرة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع . وهو يأخذ على الذين عالجوا هذه المسألة قبله أنهم توهموا أشكال الحكومة أنواعاً ثابتة ، والواقع أن لكل نوع أصنافاً تبعاً للظروف ، فليس هناك ديمقراطية أو أوليغركية واحدة بعينها ، بل ديمقراطيات وأوليغركيات بحسب ما تكون كثرة الشعب زراعاً (وهم أميل إلى الاعتدال) أو صناعاً (وهم أميل إلى التطرف) أو تجاراً — وبحسب ما تكون الأقلية ممتازة بالثروة المكتسبة أو الموروثة أو بالحسب . فهؤلاء الفلاسفة يردون

(١) م ٣ ف ٦ إلى آخر المقالة . (٢) م ٤ بأكملها .

التنوع الحقيقى إلى وحدة مجردة ، لذلك نراهم يبحثون عن الأحسن بالإطلاق ، لا عن أحسن ما يمكن بالإضافة إلى الأحوال ، ونجدهم يشرعون بالإطلاق ، لا بالإضافة إلى شكل الحكومة ، فإن القوانين تختلف حتماً باختلافه .

د — والشروط الكفيلة بصلاح المدينة ترجع إلى الثلاثة الآتية : الأول خاص بعدد الأهالى ، وكان أرسطو يرى كأفلاطون أن المدينة أرقى صور الحياة السياسية ، وأن كل مجموعة أوسع (كالإمبراطورية الفارسية أو المقدونية) فهى مركب غير متجانس ، وأن الغاية من الاجتماع الحياة الفاضلة ، لا الإثراء والغلبة بكثرة العدد ؛ فيجب ألاّ ينقص العدد عن الحد الأدنى الضرورى لكفاية المدينة نفسها ، وألاّ يعدو حداً أقصى نستطيع أن نقدره بمائة ألف مع المبالغة ، أو تعذر الحكم الصالح واختل النظام ، فإن المواطنين ، لكى يحسنوا تدبير الشؤون وتوزيع المناصب حسب الكفاية ، يجب أن يعرف بعضهم بعضاً حق المعرفة ، أما إذا تعاظم عددهم ، فإن الأمور تجرى اتفاقاً . ولاستبقاء عدد الأهالى فى المستوى الملائم ، يقول أرسطو بالإجهاض قبل أن يصير الجنين حاساً ، وبإعدام الأطفال المشوهين ، مع أن الإيمان بالنفس كان خليقاً أن يعدل به عن هذين القولين ، فإن الجنين إنسان بالقوة وللنفس قيمة تفوق القيم الدنيوية جميعاً ، فالحيلولة دون تكامل الجنين منع لخير هو أعظم مما قد ينتج من ضرر مزعوم ؛ ثم إن للطفل المشوه نفساً ، فحياته جديرة بالاحترام . — الشرط الثانى خاص بمساحة المدينة ، فإنها يجب أن تكون بحيث تقوم بحاجات الأهلين ، وتوفر لهم حياة سهلة ، دون أن يتجاوز ذلك إلى الترف ؛ ويجب أن تكون منيعة ضد الأعادى ، سهلة الصلة بالبحر لتسهيل التموين . ويجب أن تقسم بين المواطنين بحيث يكون لكل منهم حصتان : واحدة قريبة من المدينة ، وأخرى قريبة من الحدود ، مع مراعاة العدالة فى القسمة ، فتكون لجميع المواطنين مصلحة فى الدفاع عن المدينة كلها . ومع أن أرسطو يعارض الاشتراكية ، فإنه ينصح بجعل جزء من الأرض ملكاً للدولة تنفق منه على الهياكل والمآدب المشتركة ، فتقرب بهما بين المواطنين ، وتستبقى وحدة الدولة . — الشرط الثالث خاص بوظائف الدولة أو طوائف المدينة ، وهى ثمان : الزراع والصناع والتجار والجند (للحرب الدفاعية) والطبقة الغنية والكهنة والحكام والموظفون . لكل منهم استعداد خاص لعمله وكفاية خاصة ، بحيث لا يقوم بعضهم مقام بعض . وليسوا جميعاً « مواطنين » فإن المواطن هو الرجل الممتاز من بين الرجال الأحرار ، المشارك فى سياسة الدولة مشاركة فعلية . هو جندى فى شبابه ، حاكم

فى كهولته ، كاهن فى شيخوخته . فهو متفرغ طول حياته لخدمة الدولة ، لا نزاول عملا يدوياً أصلاً ، فإن العمل اليدوى فضلاً عن أنه يصرفه عن سياسة الدولة ، لا يليق بالرجل الحر ، إذ أنه يشوه هيئة الجسم ، ويجعل صاحبه خاضعاً له ولما يعود عليه من أجر أو منفعة ، فيحط من قدر النفس ويسلبها الكفاية لإتيان أفعال فاضلة جميلة مستنيرة . حتى الفنون الجميلة من حيث اقتضاؤها أفعالاً جسمية : أليس العزف بالناى يفسد تناسب الوجه ؟ وحتى العملى العقلى إذا كان صادراً عن طلب المال (كما هو حال السوفسطائيين) فإنه يحرم صاحبه من الفراغ وحرية التفكير . وجملة القول إن المواطنين طبقة مختارة تحاول أن تحقق المثل الأعلى للإنسان كما رسمته « الأخلاق » . وهم عماد الدولة . وعلى الدولة أن تعنى بهم خاصة ، فلا تترك أمرهم للوالدين ، بل تتعهدهم بتربية واحدة تعدهم لوظائفهم المستقبلة[1] — فكأن أرسطو يعود إلى فكرة « الحراس » عند أفلاطون بعد تنقيحها وجعلها أقرب إلى التنفيذ . والفيلسوفان متشبعان بفكرة الترتيب والنظام ، ومقتنعان بأن العقل مصدر النظام والرأس فى كل شىء .

* * *

٨٣ — خاتمة الباب الرابع :

ا — « من العدل أن نعترف بأن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، وأنها لا تنال إلا تدريجاً بتعاون الجهود ، بحيث إن إنتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد لا يذكر ، ولكن مجموع جهودهم يؤتى نتائج خصبة . ومن العدل أن نحمد ، ليس فقط للمفكرين الذين نشاطرهم آراءهم ، بل كذلك للذين عرضوا تفسيرات سطحية ، لأنهم هم أيضاً شاركوا فى إقامة العلم ، وساعدوا على تنمية قوتنا الفكرية »[2]. فكم يجب أن نحمد لأرسطو مجهوده العظيم فى إقامة العلم ، ومساعدته التى لا تدانيها مساعدة على تنمية قوتنا الفكرية أجيالا متطاولة ! كل من عانى التفكير يعلم مقدار صعوبة الحد والتعريف ، والبلوغ إلى الحقيقة : وقد أعطانا أرسطو حدوداً وتعاريف لا تحصى فى جميع فروع المعرفة ، وهدانا إلى حقائق لا تقدر . صنف العلوم ، واشتغل بها علماً علماً ، فكان « المعلم الأول » فى كل منها ، وخلف لنا كتباً كانت ولا تزال أصولا لا غنى عنها ولن تزال مرجع المفكرين .

ب — لم يكن لمدرسته فى الزمن الأول نفوذ يذكر ، وكانت متهمة بالميل إلى مقدونية

(١) م ٧ ف ٤ — ١٢ . (٢) ما بعد الطبيعة م ٢ ف ١ .

ومضطهدة ، حتى اضطر ثاوفراسطوس إلى الرحيل عن أثينا ، بعد أن ترأس المدرسة من سنة ٣٢٢ إلى ٢٨٧ وهو فى الخامسة والثمانين . وكان أكثر اشتغاله واشتغال إخوانه بالعلوم الطبيعية وتأريخها بوحى أرسطو وإشرافه . فمما يذكر من كتب ثاوفراسطوس « آراء الطبيعيين » و « تاريخ النبات » ، وأبحاث فى العرق والتعب والدوار والإغماء والشلل والرياح وعلامات الجو والأحجار والنار وغيرها ، ولم يصل الينا سوى عنواناتها ؛ ورسائل فى المنطق ، وعلى الخصوص فى القضايا الموجهة والأقيسة الشرطية ؛ ورسائل فى الفلسفة الطبيعية والإلهية ، وفى السياسة والخطابة . وله كتاب مشهور فى الآداب العالمية وهو كتاب « الأخلاق » أى وصف أخلاق الناس من الوجهة النفسية ، وكتابات أدبية كانت موضع إعجاب المتقدمين .

ح — ومن إخوانه « أوديموس » مؤسس فرع المدرسة فى رودس ، وضع كتاباً فى تاريخ الهندسة والحساب والفلك بقيت منه صحف هامة جداً لتاريخ هذه العلوم . و «مينون» أرخ الطب و « فانياس » أرخ الشعر والمدارس السقراطية . و« ديقايرخوس » أرخ المدنية اليونانية ، ووضع كتاباً فى الجغرافيـة اسمه « سياحة فى الأرض » . و « أرسطوقسانس » كتب فى تاريخ الموسيقى وفى الآلات الموسيقية وفى مبادى الألحان . وأشهر رجال الجيل الثانى استراتون اللمبساقى ، خليفة ثاوفرسطوس على المدرسة مدة ثمانى عشرة سـنة (توفى حوالى ٢٧٠) وكان قد قضى زمناً فى الاسكندرية ببلاط بطليموس سوتر (من سنة ٣٠٠ إلى ٢٩٤) يؤدب ابنه فيلادلف . ذهب فى بعض المسائل الطبيعية مذهباً أقرب إلى ديموقريطس منه إلى أرسطو ، فقال بالخلاء ؛ وأنكر الأمكنة الطبيعية ، وقال إن النفس هواء ، ونقد حجج أفلاطون فى خلودها ، وفسر الفكر بأنه إحساس ضعيف .

الباب الخامس

الفلسفة والأخلاق

(من القرن الثالث إلى القرن الأول قبل الميلاد)

---

٨٤ — تمهيد :

ا — بعد وفاة الإسكندر (سنة ٣٢٣) وتجزء ملكه انتشرت الثقافة اليونانية فى بلدان البحر المتوسط ، وتعارف العالم اليونانى والعالم الشرقى ، وتأثر كل منهما بالآخر ، وساهم الشرقيون — ولا سيما الساميون منهم — فى العلم والفلسفة ، وقامت فى الشرق حواضر علمية جديدة ، فى مقدمتها الإسكندرية وبرغاما وردوس ، مع بقاء أثينا مركز الفلسفة . ولكنه دور تناقص فيه الإبداع الفلسفى ، وعكف رجاله على تجديد المذاهب القديمة ، مع عناية خاصة بالأخلاق تبعاً لموقف سقراط وللفكرة الأساسية عند أفلاطون . فجدد أبيقورس مذهب ديموقريطس ، وجدد الرواقيون مذهب هرقليطس ، وأغرب تلاميذ « صغار السقراطيين » فى تعاليمهم وفى سيرتهم . وكأن العقول قد شاخت والنفوس تراخت ، فضعفت الثقة بالعقل ، ونبت مذهب الشك وطغى على الأكاديمية نفسها .

ب — على أن لهذا الدور فضلاً كبيراً على العلوم والصناعات . فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من أخصب عصور العلم القديم ، نشأ فيه إخصائيون عنوا بتمحيص المعارف الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها ، وتوالى العمل على هذا المنوال إلى نهاية العصر القديم . نذكر من رجال هذا القرن الثالث أقليدس (٣٣٠ — ٢٧٠) ، صاحب « مبادئ الهندسة » جمعها ورتبها وعلّم بالإسكندرية . وأرشميدس السراقوصى (٢٨٧ — ٢١٢) جاء الإسكندرية فى شبابه ، ولكنه قضى معظم حياته فى وطنه . كان يجمع بين النظر والعمل ؛ له أبحاث عويصة فى الرياضيات ، وله اختراعات كثيرة ، منها آلات حربية ، ومرايا محرقة ، وآلة سماوية تمثل الحركات الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة . وأرسطرخوس الساموسى الفلكى الكبير الذى قال إن الشمس مركز العالم (١٤ ب) .

الفصل الأول
المدارس السقراطية

٨٥ — المدرسة الميغارية :

ا — سبق القول (٢٩ ، ا) أن « صغار السقراطيين » أسسوا مدارس دامت زمناً طويلا . ونحن نذكر هنا أشهر رجالها :

ب — جاء بعد أقليدس الميغارى أوبوليدس الملطى ؛ وكان خصما عنيداً لأرسطو . استخدم برهان الخلف ووضع حججا من طراز حجج زينون ، يلوح أنه قصد بها إلى معارضة المنطق الأرسطوطالى ، وعلى الخصوص مبدأ عدم التناقض الذى يقضى بأن المسألة الواحدة لا تحتمل الإيجاب والسلب فى آن واحد ، ولـكنه تناسى الشرط الذى أضافه أرسطو بقوله « ومن جهة واحدة » فجاءت حججه أغاليط مكشوفة ، منها قوله : إذا قلت إنك تكذب وكنت صادقا فى قولك ، فأنت كاذب وصادق فى آن واحد . ومنها : من لم يفقد شيئاً فهو حاصل عليه ، وأنت لم تفقد قرنين إذن لك قرنان . ومنها : إذا تقدم أبوك إليك وكان مقنعاً فإنك لا تعرفه ، إذن أنت تعرف أباك ولا تعرفه فى آن واحد . ومنها سؤاله : كم يلزم من الحبوب لتكوين كومة قمح ؟ فإن الحبة الواحدة ليست كومة ، ولا الحبتان ولا الثلاث ، فمتى يصح أن يقال « كومة » مع العلم بأنه مهما يكن العدد المختار فإن الـكومة تبدأ بزيادة حبة واحدة ؟ أو كم شعرة يلزم أن تسقط من رأس الرجل ليقال إنه أصلع ؟ وهو نفس القول السابق ولـكن من جهة الطرح لا من جهة الجمع . ويذكر له غير ذلك من « الفكاهات المنطقية » .

ح — وجاء بعده أستلبون الميغارى . نحا نحوه فأصاب إقبالا كبيراً ، إذ يقال إن تلاميذ ثاوفراسطس وتلاميذ المدرسة القورينائية كانوا يختلفون إليه ويستمعون لدروسه . وقد وجه نقده لنظرية المثل الأفلاطونية معتمداً على برهان الخلف أيضا . وذكرت له حجج ، منها : ليس مثال الإنسان فلاناً أو فلاناً ، ولا متكلما مثلاً أو غير متكلم ، وإذن فليس يسوغ القول إن الرجل الذى يتكلم إنسان ، إذ أنه لا يطابق المثال . حجة أخرى : مثال البقل قديم ، فليس هذا الذى تعرضه علىّ بقلاً من حيث إنه غير قديم . حجة ثالثة : إذا أردت أن تقول إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان ، وكان هذا الشخص فى ميغارى ، فيلزمك

القول إنه لا يوجد إنسان فى أثينا من حيث إن المثال واحد لا يتعدد . — وعرض لمسألة الحكم ، فذهب إلى أن التفكير بمعانٍ محدودة ثابتة على طريقة أفلاطون وأرسطو يؤدى إلى امتناع الحكم ، لأن الحكم فى هذه الطريقة قول بتطابق ماهيتين متمايزتين مثل : «إن الفرس يعدو » و « إن الأنسان طيب » وهذا يعنى أن كلا من الفرس والإنسان هو شىء آخر غير ذاته . وإذا قلت إن الطيب هو بالفعل نفس الشىء الذى هو إنسان ، لم يسغ لك إضافة الطيب إلى الدواء مثلا أو إلى الغذاء . — والخلاصة أن الميغاريين عنوا بالنقد ولم يعنوا بالإنشاء ، فلم يمتازوا عن السوفسطائيين فى شىء .

٨٦ — المدرسة الكلبية :

ا — كان الكلبيون يشترطون للانضمام إلى زمرتهم أن يعدل المريد عن خيرات الدنيا ، وأن ينزل عن مكانته الاجتماعية ، فيلبس لباس عامة الشعب ، ويرسل شعر الرأس واللحية . ولما تغير الزى الشعبى بتأثير المقدونيين ، احتفظوا هم بزيهم ، فكان دلالة عليهم . وكانوا يحملون العصا بأيديهم والجراب فوق ظهورهم ويطوفون فى التماس قوتهم كالشحاذين المحترفين أو كرهبان الهنود وليس لهم من مأوى سوى المعابد وغيرها من الأمكنة العامة . وكان فيهم كثير من الشذوذ ، مثل أن يقف الواحد منهم عرياناً تحت المطر فى برد الشتاء ، أو يمكث فى شمس الصيف المحرقة ، ليظهر قوة احتماله — وما إلى ذلك . كانوا يغشون المجالس ويتطفلون على الموائد ، فيجابهون الحضور بنقائصهم فى قول جرىء إلى حد البذاءة ، لا يستحيون ولا يفرقون بين المقامات ، بل يدعون أنهم فى كل ذلك يؤدون مهمة كلفهم بها الإلٰه زوس ، هى ملاحظة العيوب والتشهير بها ، ويتخذون من اسمهم تشبيهاً فيقولون إنهم حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة ، كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر .

ب — فبعد أنتستانس قام ديوجانس (٤١٣ — ٣٢٧) وهو يعد أحسن مثال للمدرسة بما أضيف إليه من حكايات ، بعضها مشهور . هذه الحكايات مؤلفة فى الحقيقة من قطع غير متجانسة تتبين فيها شخصين متمايزين : الواحد ملحد مستهتر ، والآخر فاضل جليل . والأرجح أن ديوجانس كان هذا الشخص الثانى استناداً إلى أن أوائل الكلبيين كانوا ولا ريب حريصين على زهد شيخهم انتستانس . والأرجح كذلك أن الحكايات التى تمثله متهتكاً ، إنما وضعت بعده بزمن طويل لما مال الكلبيون ، أو البعض منهم ، إلى مذهب اللذه ، وأخذوا به جهاراً فى غير كلفة ولا استحياء . — كان ديوجانس يحتقر العلوم كأستاذه ، ويشبه فلسفته بالفنون الآلية ، ويريد الناس على أن يروضوا أنفسهم على الفضيلة

فيجيدوها ، كما يجيد الصانع الذى يزاول مهنته ، فالرياضة سبب الفلاح ووسيلة الخلاص من رق الأهواء . ويعنى بالرياضة البدنية منها والنفسية ، الواحدة متممة للأخرى ، وكل منهما مرب للإرادة وكان يحتقر العرف ، ويقول بالطبيعة الإنسانية يستوحيها الحكيم ويتبع قوانينها دون القوانين الوضعية والاصطلاح السائر . وكان ينظر إلى الفرد مستقلاً عن الجماعة وماهية منفصلة ، ويرى الفضيلة ممكنة له بهذا الاعتبار ، على عكس أفلاطون وأرسطو اللذين كانا يجعلان المدينة شرط الفضيلة . وكان الكلبيون بالإجمال أقل أهل زمانهم شعوراً بالوطنية وحرصاً عليها ، وأكثرهم ميلاً للإنسانية يستحبون الدول الكبرى ، كدولة الفرس ودولة الإسكندر ، دون الأوطان الضيقة أى المدن اليونانية وعصبياتها . وهذا اتجاه جديد سيسير فيه الرواقيون ، وهو متلائم مع القول بالماهيات منفصلة ليس بينها علاقات توضع فى أحكام : فماهية الإنسان لا تتضمن علاقة وطنية أو سياسية ، ولا ترجع إلى أية ماهية أخرى ، فهى مطلق لا يحتمل الإضافة ، وهى الحقيقة ، وما عداها فهو عرف لا وزن له عند الحكيم . فيتبين من هذا أن المذهب الكلبى وحدة متماسكة الأجزاء .

٨٧ — المدرسة القورينائية :

ا — كان من الظواهر الطريفة أن ابنة أرستبوس ترأست المدرسة من بعده . وخلفها إبنها أرستبوس الصغير . ويقال إنه هو الذى علّم مذهب اللذة ، فأضيف المذهب إلى جده . وقد يكون هذا القول صحيحاً بدليل أن أرسطو لا يذكر أرستبوس فى كلامه عن اللذة . ومهما يكن من هذه النقطة ، فقد غلا رجال المدرسة فى الحسية وعلّموا الإلحاد ، فقال واحد منهم إن الآلهة فى الأصل رجال ممتازون كرمهم الناس بعد مماتهم .

ب — وآخر ممثلى المدرسة « هجسياس » ذهب إلى أن اللذة التى هى الخير الأوحد لا تتحقق قوية خالصة إلا فى النادر ، وأن مجموع آلام الحياة يربى على لذاتها ، فالسعادة أمنيــة مستحيلة ، وطلب اللذة عبث بل تناقض ، لأن اللذة تخلّف الألم دائماً . فالحكمة تنحصر فى اتقاء الألم ، ولا يتسنى ذلك إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة . ولكن الطبيعة ، إذا قهرت على هذا النحو ، عادت خامدة لا خير فيها ، وصارت الحياة معادلة للموت . فما على المتعب من الحياة إلا أن يستشفى بالموت . فلقب هجسياس «بالناصح بالموت» واستمع له كثيرون ، واقتنع البعض بأقواله فانتحروا . وخشى الملك بطليموس أن تمتد عدوى الانتحار ، فنفى هجسياس وأغلق المدرسة فى أوائل القرن الثالث قبل الميلاد . وإن فى هذا الاستدلال لعبرة !

الفصل الثانى

أبيقورس

(٣٤١ — ٢٧٠ قبل الميلاد)

٨٨ — حياته ومصنفاته :

ا — ولد أبيقورس فى ساموس من أسرة أثينية . وكان أبوه معلماً ، وكانت أمه ساحرة تعزّم فى المنازل للتطبيب والتطهير . ولما بلغ الثامنة عشرة قصد إلى أثينا ، ولم تطل إقامته بها ، فرحل إلى آسيا الصغرى ، وعلّم فى بعض مدنها . ثم عاد إلى أثينا وافتتح مدرسة سنة ٣٠٦ . فأقبل عليه التلاميذ رجالاً ونساءً ، يتعلمون منه « حياة اللذة السهلة » . وكان أكثر اجتماعهم فى الحديقة لا فى حجرات البناء ، يتجاذبون أطراف الحديث فى الأخلاق ، فقيل لذلك « حديقة أبيقورس » . كان ضعيف البنية ، ولكنه كان قوى النفس ، شديد التجلد للمرض . وكان كثير الاعتداد بنفسه ، يدعى أن مذهبه وليد فكره ، ويأبى أن يعترف بفضل عليه لأحد ممن تقدمه وعاصره من الفلاسفة ، فهجاهم جميعاً ، نخص بالذكر ديموقريطس وأرسطو ، ثم رجلين كان قد استمع إلى دروسهما : الواحد أفلاطونى ، والآخر ديموقريطى . ولكنه كان طيب القلب مع أصدقائه وتلاميذه ، باراً بهم ، أوقف عليهم البناء والحديقة ، وأوصاهم أن يعيشوا جماعة مؤتلفة متحابة . وكانوا هم يحبونه ويجلونه أكبر إجلال . وانتشرت تعاليمه ، فتأسست مراكز أبيقورية فى بعض مدن أيونية وفى مصر (ثم فى إيطاليا الرومانية بعد وفاته) . ومرض بالحصوة ومات بها بعد أن احتمل آلامها بشجاعة نادرة كانت مثلاً عالياً لمريديه . ولفرط إعجابهم به فى حياته ومماته اعتبروه إلـهاً جاء العالم بوحى جديد ، وكانوا يكرمون ذكراه تكريماً دينياً .

ب — وتذكر له كتابات كثيرة منها : كتاب « فى الطبيعة » وآخر فى المنطق اسمه « القانون » ورسائل إلى مريديه فى الخارج . وكل ما بقى لنا ثلاث من هذه الرسائل : واحدة فى الطبيعة ، وأخرى فى الآثار العلوية ربما كانت منحولة ، والثالثة فى الأخلاق . ثم « الأفكار الرئيسية » وهى عبارة عن ملخص المذهب فى مائة وإحدى وعشرين فكرة ،

إحدى وثمانون منها اكتشفت سنة ١٨٨٨ ، وأربعون كانت معروفة من قبل .

٨٩ — المنطق :

ا — كان أبيقورس يشبه سقراط والسقراطيين فى الرغبة عن كل علم لا يتصل بالأخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة . فكانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها ، يخدمها « العلم القانونى » (أى المنطق) والعلم الطبيعى . وكان تعريفه للفلسفة أنها « الحكمة العملية التى توفر السعادة بالأدلة والأفكار » . وهى بهذا المعنى ميسورة لكل إنسان فى كل سن ، فكانت المدرسة مفتوحة لكل « طالب نجاة » ملم بالقراءة وكفى . وبهذا المعنى أيضاً كان أبيقورس يباهى بأنه بدأ يتفلسف فى الرابعة عشرة ، ويقول : « ألا لا يبطئن الشاب فى التفلسف ولا يكلّن الشيخ من التفلسف ، فإن كل سن ملائمة للعناية بالنفس ، وإن القول بأن ساعة التفلسف لم تحن بعد ، أو أنها فاتت ، معناه أن ساعة طلب السعادة لم تحن بعد ، أو أنها فاتت » .

ب — فهو إذا اشتغل بالمنطق لم يحفل بالمنطق العلمى ، وإنما وجه همه إلى نقد المعرفة ، والنظر فى علامات الحقيقة ، وفى الطريق إلى اليقين أو الطمأنينة العقلية التى تؤدى إلى السعادة . والمعرفة عنده أربعة أنواع : الانفعال ، والإحساس ، والمعنى الكلى ، والحدس الفكرى . فالانفعال هو الشعور باللذة والألم ؛ والإحساس الإدراك الظاهرى ؛ وكلاهما يظهرنا على علته الفاعلية أى التى تحدثه فينا ، فإن الإحساسات صادقة على السواء ، أى أنها صور مطابقة للأشياء ، بخلاف ما ذهب إليه ديموقريطس من أن الكيفيات المحسوسة « اصطلاح » . أما خطأ الحواس فليس يقع فى الإدراك ، بل فى الحكم الذى يضيفه العقل إلى الإدراك : فنحن لا نخطىء إن قلنا عن برج بعيد إنا نراه مستديراً ، ولكننا نخطىء إن اعتقدنا أنه مستدير بالفعل ، وأننا سنراه كذلك إن اقتربنا منه . وأما تناقض الحواس ، فليس يقع بين الإحساسات ، لأن لكل إحساس مجاله الخاص ، وإنما هو يقع بين الأحكام التى تضاف إليها . — فأبيقورس يثق بالإحساس ، ويتهم إضافات العقل .

حـ — ومتى تكرر الإحساس أحدث فى الذهن معنى كلياً نثبتناه فى لفظ . ولما كان هذا المعنى الكلى صادراً عن الإحساس ، فهو صورة حقيقية مثله . وبعد أن يتكون يبقى فى الذهن « فكرةً سابقة » نطبقها على الجزئيات كلما عرضت لنا فى التجربة . فهو الذى

يسمح لنا بأن نسأل مثلاً : « هذا الحيوان الماشى أهو فرس أم ثور ؟ » . وهو الذى يسمح لنا بأن نصدر أحكاماً تجاوز التجربة الراهنة ، مثل قولنا : «هذا الشبح الذى أبصره هناك هو شجرة » . فإن الأسئلة والأحكام التى من هذا القبيل تعنى أننا حاصلون على المعانى المذكورة فيها حصولاً سابقاً على الإحساس الذى حملنا على السؤال والحكم . على أن مثل هذه الأحكام لا تصير تصديقات إلا إذا أيدها الإحساس .

ى — والحدس الفكرى استدلال . وله منهجان : فهو من ناحية يؤدى بنا إلى التصديق بأشياء ليست واقعة فى التجربة ، ولكن التجربة إما أن تقتضيها كعلة أو شرط ، وإما ألا تبطلها ، مثل الجوهر الفرد ، فإن التجربة تقتضيه كما يتبين من العلم الطبيعى ؛ ومثل الخلاء ، فإنه شرط الحركة من حيث إن الملاء لا يدع للجسم المتحرك مكاناً يتحرك فيه ، والحركة ظاهرة محسوسة جلية ، فشرطها موجود ؛ ومثل لا نهاية المادة ، فإن التجربة ، إن لم تؤيدها ، فهى لا تبطلها . هذه الأشياء يسميها أبيقورس باللامحسوسات ، ولكنه لا يعنى أنها لا ماديات ، كما هو واضح من الأمثلة المذكورة ومن أن مذهبه حسى . — ومن ناحية أخرى الحدس الفكرى استدلال يؤدى بنا إلى استخراج تفاصيل العالم من « نظرة إجمالية » مثل استخراج الظواهر الجوية من معرفة مفاعيل العناصر . وهذا منهج يسمح بإدراك اللامحسوسات فى أنفسها ، لا فى علاقاتها بالمحسوسات — وسنرى أمثلة على ذلك فيما يلى .

٩٠ — الطبيعة :

اصطنع أبيقورس مذهب ديموقريطس . ولكنه نظر إليه نظرة خاصة ، وأدخل عليه بعض التعديل . هذه النظرة وهذا التعديل هما عذره فى ادعائه الابتكار وإنكاره فضل سلفه الكبير . أما التعديل فسوف نشير إليه فى سياق الكلام . وأما النظرة الخاصة فهى أن ليس للعلم الطبيعى قيمة ذاتية ، ولا يعتبر مطابقاً لحقيقة الوجود ، وإنما هو ، مع استقلاله بقضاياه وبراهينه ، مرتب لعلم الأخلاق . ذلك لأن الظاهرة الطبيعية قد تحدث عن أكثر من علة ، فهى لذلك تحتمل أكثر من تفسير . فالعلم الطبيعى مجموعة تفسيرات ممكنة ، قد يستطاع وضع تفسيرات غيرها ممكنة ، والغرض منه على كل حال « تخليص البشر من خوف الظواهر الجوية والموت » . فالتفسيرات سواء مادامت تفى بهذا الغرض ؛ مثال ذلك : قد تكون علة الكسوف توسط القمر ، وقد تكون توسط جسم غير منظور ، وقد تكون انطفاء الشمس وقتياً (!) ولا حاجة لإيثار تفسير على آخر ، فإن أى واحد منها يكفى

لتبديد الخوف من الكسوف ، وهذا هو المقصود . ولا حاجة كذلك لاستقصاء تفاصيل العالم ، فإن « نظرة إجمالية » تكفى ، إذ ليس العلم الطبيعى مطلوباً لذاته ، بل لعلم الأخلاق وبالقدر اللازم له فحسب . — وهذا موقف له مثيله فى العصر الحاضر مع تقدم العلوم واستكمال آلاتها ، فإن كثيرين من فلاسفتنا وعلمائنا يرون القوانين العلميـة نسبية أو « فروضاً نافعة » ويظنون أن هذه النسبية هى الطريقة الوحيدة لتخليص الإنسان من سيطرة الضرورة المطلقة ولإقامة الأخلاق .

ب — الجواهر الفردة موجودة ولو لم تكن منظورة : أليست قوة الريح والأصوات والروائح والتبخر والزيادة والنقصان البطيئان ، أموراً حقيقية غير منظورة ؟ (وهذا تطبيق لأحد منهجى الحدس الفكرى) . أما اتصال المـادة الذى يلوح أن الحواس تشهد به ، فهو وهم يشبه رؤية قطيع الغنم من بعيد بقعة ثابتـة . الجواهر الفردة موجودة إذن ، وهى فى عدد غير متناه ، تؤلف عوالم غير متناهية ، لـكل عالم شكله وموجوداته وقتاً ما ، ثم يتبدل بانتقال الجواهر من عالم إلى آخر . وليست الجواهر متجانسة كما ارتأى ديموقريطس ، وليس يمكن تركيب أى شىء من أى الجواهر ، فإن بقاء الأنواع يقتضى أن تكون الأجزاء التى تدخل فى تركيب أفراد النوع حاصلة على مقدار وصورة لا يتغيران ، ولو أنها لم تثبت فى مركباتها إلا بعد محاولات عديدة . والجواهر متحركة أبداً فى خلاء لا متناه . وعلة الحركة باطنة فيها ، وهى الثقل — وكان ديموقريطس قد سلبها الثقل ، فترك الحركة من غير علة . بالثقل إذن تتحرك الجواهر فى خط مستقيم من أعلى إلى أسفل (كما يشهد به سقوط الأجسام) وبسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها ، فإن تفاوت السرعة إنما يتأتى عن تفاوت مقاومة الأوساط التى يجتازها الجسم المتحرك ؛ والخلاء عديم المقاومة ، فالسرعة فيه متساوية . غير أن للجواهر انحرافا عن خط سقوطها ، تنحرف من تلقـاء أنفسها مقدارا صغيرا للغاية ، فتلتقى وتؤلف المركبات . ولا يحتج بأن التجربة لا تظهرنا على هـذا الانحراف ، فلولاه لاستمرت الجواهر تسقط فى الخلاء بلا انقطاع دون أن تلتقى أبدا لتأليف الأشياء ، والأشياء موجودة ، فيلزم أن شرط وجودها حقيقى ، من حيث إن الانحراف هو الفرض الوحيد الذى يفسر تلاقى الجواهر . هذا من جهة وتطبيقاً لأحد منهجى الحدس الفكرى . ومن جهة أخرى وتطبيقاً للمنهج الثانى نقول : إنا نحس فى أنفسنا الإرادة الحرة ومضادتها لحركة الجسم الطبيعية ، والإرادة هى الانحراف فى الإنسان ، فإذا كان الانحراف متحققاً فينا فهو متحقق فى الجواهر ، إذ لا يمكن أن نعتبر الإنسان استثناء فى الطبيعة ، ولا يمكن أن تخرج الحرية

من اللاحرية . — وهذه نقطة أخرى يفترق فيها أبيقورس عن ديموقريطس ، فيخرج على الضرورة المطلقة ، ويقول بالحرية شرطا للأخلاق ، ولو أن هـذه الحرية عنده انحراف آلى ليس غير .

ح — والأحياء أعقد المركبات . نشأت اتفاقا على ما قال انبادوقليس وديموقريطس ، وبقى الأصلح وثبت نوعـه . والنفس الإنسانية جسم حار لطيف للغاية ، تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله . وهى اثنتان أو لها وظيفتان : الواحدة حيوية ، وهى بث الحياة فى الجسم ، والأخرى وجدانية ، هى الشعور والفـكر والإرادة . تؤدى الوظيفة الأولى بجواهر لطيفة متحركة حارة منتشرة فى الجسم كله ، وتؤدى الوظيفة الثانية بجواهر ألطف محلها القلب . الأولى شرط الثانية ، والجسم شرط النفس كلها ، فإنه إذا انفصلت جواهر الجسم انطلقت النفس وتبددت جواهرها . والنفس الحيوية تتألم بألم الجسم ؛ أما النفس المفكرة أو « نفس النفس » فإن لها من الاستقلال ما تستطيع معه أن تكون سعيدة مهما يكن من حال الجسم .

د — ويفسر الإحساس بأن « قشوراً » رقيقة غاية الرقة تنبعث باستمرار من سطح الأشياء ، وتتحرك بسرعة فى الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها — فهى «أشباه» لها — حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت منهـا إلى القلب ، أحدثت الإحساس . وفى الهواء أشباه لا يحصيها العد متطايرة ، ليس فقط من الأشياء القريبة ، بل أيضا من الأشياء البعيدة والماضية ، وهذه الأشباه أصل خيالات المنام واليقظة : فالمخيلة تجرى على نسق الحس تماماً ، والخيالات إحساسات لا صور مستعادة ، ولو توهمنا عكس ذلك من أننا نتخيل ما نشاء ، فالحقيقة أن ألوفا من الأشباه تزدحم على الفكر فى كل وقت فلا يتأثر الفكر إلا بالتى يوجه اليها انتباهه ، فنظن أننا نستعيد صورا ماضية . وهـذه الأشباه عرضة لأن يختلط بعضها ببعض فى مجاريها أو تلتوى أو تنقسم ، وهذا أصل أخطاء الحواس ، كرؤية البرج المربع مستديراً ، وهذا أصل تصورنا فى المنام الحيوانات الخرافية التى لم توجد قط . وإذن فلا موجب للخوف مما يبدو لنا فى الأحلام ، ولا إلى اعتباره نذيراً من لدن الآلهة .

هـ — والآلهة موجودون . يدل على وجودهم أولا أنهم موضوع «فكرة سابقة» شائعة فى الإنسانية جمعاء ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس ، وكل إحساس فهو صادق . وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التى تتراءى لنا فى المنـام وفى اليقظة ، والتى لابد أن تكون منبعثة عن الآلهة أنفسهم . ثانياً عندنا فكرة وجود دائم سعيد ، والآلهة يقابلون هذه الفكرة . ثالثاً لـكل شىء ضده يحقق المعادلة فى الوجود ، فلابد أن يقابل الوجود الفانى

المتألم وجود دائم سعيد . — ويجب أن نتصور الآلهة على حسب أحسن شىء فينا : أجسامهم لطيفة غاية اللطافة ، متحركة أبداً بين العوالم بمعزل عنها ، فلا ينالهم ما ينالها من دثور ، ولكنهم مخلدون . ولما كانوا سعداء بعيدين عن العوالم كما قلنا ، فهم لا يعنون بنا ، ولا يكدوون صفوهم بشؤوننا ، ولا يعلنون عن إرادتهم بالنُذُر ، كما تعتقد العامة . هذه المعتقدات وما يتفرع عليها من خراقات ، مثل تقديم القرابين للآلهة — وأحياناً القرابين البشرية — لطلب مددهم ورضائهم ، تناقض الفكرة السابقة عنهم ، إذ يستحيل أن يكون الآلهة سعداء مطمئنين مع ما نضيفه إليهم من عواطف وشواغل . فعلينا أن نطمئن نحن من جهتهم ، وأن ننفى عن نفوسنا الخوف منهم . — ولقد كان هذا الخوف عظيماً فى اليونان بما توارثوه من أساطير عن القدر يعبث بالبشر عبثاً ، وبما حشدت هذه الأساطير فى العالم الآخر من حيوانات هائلة وعذاب أليم ، فأراد أبيقورس أن يرفع عنهم هذا الكابوس ؛ وكان فى وسعه أن يحول أنظارهم إلى جنات أفلاطون ، فآثر أن يمحو الجنة والجحيم جميعاً بهذا المذهب المتهافت السخيف . ومع اعتقاده هذا فى حق الآلهة ، فقد كان يختلف إلى المعابد ويشارك فى الشعائر ، ولعله كان يفعل ذلك استرضاء للعامة وتفادياً من الخصومة معهم وهو فيلسوف الراحة والطمأنينة كما سنرى .

٩١ — الأخلاق :

ا — فى هذا المذهب ، السعادة هى اللذة الجسمية حتماً ، من حيث إنه لا يعترف بغير المادة . وفى الواقع يقرر أبيقورس أن غاية الحياة اللذة . ولكنه لا يتابع أرستبوس ، بل يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق حتى يحيلها نوعاً من السعادة النفسية ، ويستبقى الفضائل المعروفة ، ويستبعد الرذائل ، مما يجعل لمذهبه الخلقى مكاناً خاصاً بين المذاهب . يقول : تشهد التجربة بأننا نطلب اللذة ، وأن الحيوان يطلبها مثلنا بدافع الطبيعة دون تفكير ولا تعليم . فالطبيعة هى التى تحكم بما يلائمها ، لا العقل الذى هو فى الحقيقة عاجز عن تصور خير مجرد من كل عنصر حسى : وكيف يستطيع ذلك وجميع أفكارنا ترجع إلى إحساسات ، ومن ثمت إلى لذات وآلام ؟ وإذا نحن استبعدنا الحس من الإنسان فليس يبقى شىء . — ومتى تقرر أن اللذة غاية ، لزم أن الوسيلة إليها فضيلة ، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم فى تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة ، وهى الحياة اللذيذة السعيدة ، فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة ، شريفة أو خسيسة ، فإن كل لذة خير ، وكل

وسيلة إلى اللذة خير كذلك ، بشرط أن تكون اللذة لذة ، وأن تكون الوسيلة مؤدية إلى لذة . ومعنى هذا الشرط أن للذة عواقب ، وقد لا تكون جميع عواقبها خيراً : فإن الشره مثلاً يورث المرض ؛ فيجب تعديل اللذة بالألم ، واجتناب اللذة التي تجر ألماً ، واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة . وللألم عواقب كذلك ، وقد لا تكون جميعها شراً . فيجب تعديل الألم باللذة ، وتقبل الألم الذي يجر لذة أعظم . — وبهذا يستحيل مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة . لقد كان أوستبوس يرد كل لذة إلى اللذة الحاضرة مخافة أن يفوتنا المستقبل ، وأن ينقلب حسبان العواقب قيداً وعبودية . ولكن أليس في محاولة التحرر من المستقبل عبودية للحاضر ؟ إن السعي لغاية بعينها طول الحياة ، يعود بحرية أوسع من حرية مجاراة الأهواء على ما يتفق . وإذن فما يجب طلبه هو أكبر مجموع ممكن من اللذات مدى الحياة .

ب — ويستتبع هـذا الموقف تصنيف اللذات . وقد كان أرستبوس يدعي أنها جميعاً سواء ، وربما صح هذا إذا نظرنا إليها في أنفسها على أنها لذات ، أما إذا اعتبرنا صلتها بالطبيعة ، وعواقبها في الحياة بأكملها ، وجدناها تتفاوت . وفي الواقع يمكن ردها إلى طوائف ثلاث : الأولى لذات صادرة عن نزعات طبيعية وضرورية ، وهي تلك التي تسكن آلاماً طبيعية ، مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش . والثانية لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها غير ضرورية ، وهي تلك التي تنوع اللذة فقط ، ولا ترمي إلى تسكين ألم طبيعي ، مثل لذة الأغذية المترفة . والثالثة لذات صادرة عن نزعات ليست طبيعية ولا ضرورية ، ولكنها تقوم في النفس بناءً على ظن باطل ، مثل لذة المال والكرامات الاجتماعية . فالحكيم يصغى دائماً إلى نزعات الطائفة الأولى ، وهي أبسط النزعات وألزمها ، تقوم بذاتها وتقوم النزعات الأخرى عليها ، وإرضاؤها سهل ميسور . والحكيم يقهر نزعات الطائفة الثالثة ، ويرفض لذائذها بالكلية . أما نزعات الطائفة الثانية ، فينظر إن كان يرضيها أو يقمعها ، ويرجع في هذا النظر إلى الحكمة العملية ، فإن حكمت بقبولها أرضاها ، ولكن بتؤدة خشية أن يحولها بالشغف إلى نزعات ضرورية فينقلب عبداً لها .

حـ — وإنما تنشأ النزعات من اختلال توازن الجسم ، فإذا استعاد الجسم توازنه زال ألمه فاطمأن وسكن . هذه الطمأنينة هي اللذة ، تنتهي ويعود الألم إذا عاد الجسم إلى الاختلال . فالنزوع وسط بين سكونين ، هو حركة يريد بها الكائن الحي أن يدفع الألم عن نفسه ، أي أن يستعيد توازنه وسكونه . وليس السكون فراغاً من اللذة ، أو حالة شبيهة بالنوم أو بالموت ، فإن مثل هذه الحالة ليس سعادة ؛ ولكنه هو اللذة بعينها ، هو الاستمتاع بالتوازن ، فإن

اللذة تنشأ حالا بزول الألم ، وإذا انتفى كل ألم فهناك اللذة العظمى . وإذن فغايتنا القصوى يجب أن تكون التوازن التام ، والطمأنينة التامة ، بمأمن من كل اختلال واضطراب . — ولكن الجسم معرض دائماً للألم ، فمن هذه الجهة تبدو غايتنا مستحيلة . غير أننا نستطيع دائماً أن نوجد ، إلى جانب الألم الجسمى ، لذة عقلية نلطفه بها مهما اشتد ، ونحقق الطمأنينة : ذلك بأن النفس تلذ ليس فقط باللذة الحاضرة ، بل أيضاً بذكرى اللذة الماضية ، وبرجاء اللذة المستقبلة ، فتستطيع فى الوقت الذى تألم فيه أن تذكر اللذة المضادة لألمها ، وأن ترجوها . وعلى ذلك تكون لذة اللذة مستقلة عن الظروف الخارجية ، مستطاعة للنفس دائماً . فسعادتنا تتوقف على النفس ، ويجب أن يتوجه جهدنا إلى توفير الطمأنينة للنفس ، كما نحاول أن نوفر للجسم توازنه . وأول أسباب اضطراب النفس الجهل بالطبيعة وما يلزم عنه من خرافات . أما الحكيم فيعلم أن الأشياء متمشية على نظام ثابت ، فهو لا يخاف الظواهر الجوية ، ولا القدر ، ولا الآلهة ؛ بل لا يخاف الموت ، فإن خوف الموت من فعل المخيلة تتخيل الجسم الميت ذا حساسية فيأخذنا الرعب من ظلام القبر وتعفن الجسم . أما الحكيم فيعلم أن الموت فناء تام ، هو يعلم أنه حين نوجد فليس يوجد الموت ، وحين يوجد الموت ننعدم ، لذلك يبطل خوفه منه . وهو يعلم أن الخلود مستحيل ، فلا يفكر فيه ولا يتحسر عليه . إن المهم فى السعادة قوة اللذة لا مدتها ، إذ أن المدة لا تزيد فى اللذة .

ى — ولكن أبيقورس كان قد قال عكس ذلك لما خالف أرستبوس وآثر اللذة المتصلة مدى الحياة . فإذا كانت اللذة هى الغاية ، وكان كل شىء ينتهى عند الموت ، فما هو الفيصل بين المذهبين ؟ ولمَ تفضل الحياة الطويلة الخفيفة اللذة ، الحياة القصيرة القوية اللذة ؟ وقال أبيقورس عكس ذلك أيضاً لما عرف لرجاء اللذة أثره فى النفس ؛ فإذا كان هذا الرجاء لاذاً إلى حد تلطيف ألم جسمى محسوس ، فإن رجاء استمرار اللذة يزيد فيها من غير شك ، وأن توقع انقضائها ينغصها ويلاشيها . ولقد كان أبيقورس بارعاً فى انتقاله من اللذة إلى المنفعة ، ثم فى انتقاله من لذة الحواس إلى لذة النفس بواسطة الذاكرة والمخيلة ، دون أن يضع بين الجسم والنفس فرقاً جوهرياً ، ودون أن يغير معنى اللذة . ولكن المذهب لا يكمل ولا يتوطد إلا بالانتقال من المنفعة إلى الخير ، وبالاعتراف للنفس بقيمة خاصة وحياة خالدة ، وإلا كانت الأخلاق لغواً ، وكان الموقف المعقول أن نطلب اللذة ما وسعنا الطلب على قول أرستبوس ، حتى إذا ما نالنا الإعياء ، وأصابنا المرض أو أدركتنا الشيخوخة ، انتحرنا على قول هجسياس .

هـ — قلنا إن أبيقورس يستبقى الفضائل المعروفة . والحقيقة التى وضحت الآن أنه لا يستبقيها إلا فى الظاهر ، وإلى الحد الذى يتفق مع المنفعة ، ويكفل الطمأنينة . فالعفة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية ، وتقنع منها بمقدار ، خشية الاضطراب والألم . وترجع الشجاعة إلى تحمل الألم فى سبيل اللذة ، والتسلم بما لا مفر منه . والصداقة نافعة لذيذة ، فالحكيم يتعهدها كوسيلة للسعادة . ولكنه يتجنب الحب ، لأنه مصدر اضطراب للنفس . كذلك لا يتزوج الحكيم فى الأكثر ، لما يجره الزواج من شواغل متعددة . وللسبب عينه ينبذ الحكيم المناصب الحكومية ، وينفض يديه من الشؤون العامة . أما العدالة فموضوعها ألا يضر بعضنا بعضاً مخافة رد الفعل ، وهى فى الأصل تعاقد قائم على المنفعة ، بحيث لو انتفى التعاقد ، أو تعارضت معه المنفعة ، أصبحنا فى حل من هذه العدالة . وبعبارة أخرى إننا نقبل القانون لنحتمى من العدوان لا أكثر ، فإذا رأينا فى الخروج على القانون منفعة لنا ، وأمكننا أن نخرج عليه دون أن ينالنا أذى ، فلنا ذلك ونحن بمأمن من حكم الضمير . ولنا أن نستوحى المنفعة من باب أولى حين لا يكون هناك عقد ، إذ لا حق لمن لا يستطيع أو لا يريد التعاقد ، فرداً كان أو شعباً ، فلا عدالة ولا ظلم . ولكننا فى الغالب لا نأمن انتقام الغير ، فالحكيم يرعى العدالة ليضمن لنفسه السلامة من الانتقام ، ومن خوف الانتقام ، وليحتفظ بالطمأنينة وهى خيره الأعظم . — وكل هذا منطقى فى المذهب الحسى . قال به السوفسطائيون قبل أبيقورس ، وقال به من بعده الحسيون المحدثون . وغاية ما فعله فيلسوفنا أنه احتال على مبادئه حتى طابق بينها وبين الطبيعة الإنسانية كما تفهمها فطرة العقل ، فاعترف بهذه الطبيعة من حيث لم يرد . غير أن هذه المطابقة ظاهرية فقط كما أسلفنا . فلم تقوَ طويلاً على المبادىء ، ولم يلبث الأبيقوريون أن شابهوا القورينائيين ، حتى اتخذ العرف اسم أبيقورس عنواناً لمذهب اللذة والاستهتار ، فظلمه شخصياً ، ولكنه أنصف مذهبه فى جوهره ، وفى سيرة أتباعه ، وقد تعاقبوا أجيالاً إلى ما بعد المسيحية يعيشون عيشة « اللذة السهلة » .

الفصل الثالث

الرواقيـــة

٩٢ – مؤسسو الرواقية :

ا — الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها . وضع أصولها زينون ، وكملها تابعان من بعده ، وثلاثتهم أسيويون . فزينون (٣٣٦ — ٢٦٤) ولد فى كتيوم من أعمال قبرص وكان أبوه فيما يروى تاجراً قبرصياً يختلف إلى أثينا للتجارة ويحمل منها كتب السقراطيين . فقرأها ابنه ورغب فى الاتصال بأصحابها . قدم أثينا حوالى سنة ٣١٢ بعد أن اشتغل هو أيضاً بالتجارة ، فاستمع إلى ثاوفراسطس وإلى اقراطيس تلميذ ديوجانس الـكلبى وإلى استلبون الميغارى وإلى رجال الأكاديمية ؛ ثم أنشأ مدرسة فى رواق (« ستُوى » باليونانية) كان فيما سلف محل اجتماع الشعراء ، فدعى وأصحابه بالرواقيين . (ويسميهم الإسلاميون أيضاً بأصحاب المظلة ، وأصحاب الاصطوان) . وكان مستمعوه كثيرين معجبين بسمو أخلاقه .

ب — وخلفه اقلاينتوس (٣٣١ — ٢٣٢) جاء من أسوس ، وانضم إلى المدرسة ، ثم ترأسها من وفاة زينون إلى وفاته . وكان مصارعاً قبل أن يتوفر على الفلسفة . وامتاز بقوة إيمانه بالمذهب ، وشدة تعصبه له . ولـكنه كان قليل الحظ من المقدرة الجدلية ، قليل التوفيق فى مناقشاته مع الأبيقوريين ، فتقهقرت المدرسة فى أيامه .

حـ — ولـكنها عادت فازدهرت بزعامة أقريسيبوس (٢٨٢ — ٢٠٩) : ولد فى سولس من أعمال قبرص حيث كان أبواه قد هاجرا من طرسوس من أعمـال كيليكية . ودخل المدرسة ، فرفع من شأنها بتعليمه القوى وكتبه الـكثيرة ، واستحق لقب المؤسس الثانى للرواقية . — ولم يبق لنا من كتبهم على كثرتها سوى بعض العناوين والشذرات . لذلك يصعب تعيين نصيب كل منهم فى مجموع المذهب كما أمكن تركيبه .

٩٣ — المنطق :

ا — إذا أردنا أن نجمل الرواقية القديمة فى عبارة واحدة ، قلنا إنها مذهب هرقليطس أفاد من تقدم الفكر فى ثلاثة قرون . فهى تقول بالنار الحية ، وباللوغوس أو العقل منبثاً

فى العالم ، وتسميه الله ، وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة ، وتقيم الأخلاق على الواجب ، فتعارض الأبيقورية التى تقول بالآلية والاتفاق والحرية ، وتقصى الآلهة خارج العوالم ، وتقيم الأخلاق على اللذة . ووجه إفادة الرواقية من تقدم الفكر ، أنها اشتغلت بالمنطق أكثر وأحسن مما اشتغل أبيقورس وأتباعه ، واصطنعت آراء أفلاطونية ، وفصلت القول فى الأخلاق . والفلسفة عندها « محبة الحكمة ومزاولتها » . والحكمة « علم الأشياء الإلٰهية والإنسانية » تنقسم إلى ثلاثة أقسام : العلم الطبيعى والجدل (أى المنطق) والأخلاق . ولكن هذا التقسيم اعتبارى فقط : فإن العلم الطبيعى يعلمنا وحدة الوجود ، فالعقل الذى يعلم هذا ويربط المعلولات بالعلل فى الطبيعة ، هو الذى يربط التالى بالمقدم فى المنطق ، وهو الذى يطابق بين أفعاله وبين قوانين الوجود فى الأخلاق . وبعبارة أخرى : المنطق صورة الطبيعة فى العقل ، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة ، بحيث إن الرجل الفاضل طبيعى وجدلى ، وإن الطبيعى جدلى وفاضل بالضرورة ، وبحيث إن « الحكمة تشبه حقلاً أرضه الخصبة العلم الطبيعى ، وسياجه الجدل ، وثماره الأخلاق » . وسيتضح ذلك من مجمل هذا الفصل .

ب — والرواقيون ماديون . فكل معرفة هى عندهم معرفة حسية ، أو ترجع إلى الحس . والأصل فى المعرفه أن الشىء يطبع صورته فى الحس بفعل مباشر ، لا بواسطة « أشباه » كما يقول الأبيقوريون . والمعرفة التى من هـذا القبيل « فكرة حقيقية » يقينية تمتاز بالقوة والدقة والوضوح ، وتحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها ، ويستحيل الخلط بينها وبين فكرة أخرى . والأفكار الحقيقية هى الدرجة الأولى من درجات المعرفة ، يشبهها زينون باليد المبسوطة . والدرجة الثانية يشبهها باليد المقبوضة قبضاً خفيفاً ، ويعنى بها التصديق الذى يقوم فى النفس مجاوبة على التأثير الخارجى ، وهذا التصديق متعلق بالإرادة ، ولو أنه يصدر حتماً كلما تصورت النفس فكرة حقيقية . والدرجة الثالثة الفهم ، يشبه اليد المقبوضة تمام القبض . والدرجة الرابعة والأخيرة العلم ، يشبه اليد مقبوضة بقوة ومضغوطاً عليها باليد الأخرى . والعلم تنظيم المعرفة الحسية ، أى جمع الإدراكات الجزئية ، وسلكها فى مجموعة متناسقة تصور وحدة الوجود ، فتكتسب بهذا الاتساق يقيناً كاملاً ثابتاً أقوى من اليقين الأولى المصاحب للإحساس المفرد . ولكن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوس ، وليست معانيه الكلية إلا آثار الإحساسات ، تحدث عفواً فى كل إنسان دون قصد ولا تفكير ، فهى غريزية فطرية بهذا المعنى . فالعلم إذن مجموع القضايا المتعلقة بالأشياء .

وإذا اعتبرنا القضايا والحجج التى نركبها نحن بمناسبة الأشياء ، وصرفنا النظر عن الأشياء أنفسها ، كان لنا علم المنطق .

حـ — وكون الموجود جسمياً ، والمعرفة حسية ، يستتبع أن موضوع القضية جزئى . وقد يكون معينا يشار إليه بالبنان ، مثل قولنا « هذا » ، أو غير معين ، مثل قولنا « بعض » أو نصف معين ، مثل قولنا « سقراط » دون إشارة بالبنان إلى شخص المسمى . والمحمول فعل صادر عن الموضوع ، أو حدث عارض له ، مثل «سقراط يتكلم » بحيث تترجم القضية عن فعل جسم فى جسم ، أوانفعال جسم بجسم ، فإن لكل شىء فى كل ظرف صورة واحدة بعينها هى موضوع التصديق . والجزئيات متميزة بعضها من بعض فى وجودها وتفاصيل تكوينها مهما تشابهت ، وإلا امتنع تمييز شىء من شىء . فالقضية هى العبارة الدالة على صدور فعل عن فاعل ؛ وليست وضع نسبة بين معنيين ، كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو . ولما كان العالم مجموعة جزئيات مترابطة متفاعلة ،كان أهم القضايا وأصدقها تعبيراً عن الوجود ، وأولاها بالعناية ، هى التى تتضمن نسبة بين شيئين ، أى بين قضيتين ، للترجمة عن النسب الحقيقية بين الأشياء . وبعبارة أخرى : هى القضايا المركبة . وبهذه النظرية يظن الرواقيون أنهم يتفادون الصعوبة التى كان قد أثارها السوفسطائيون والسقراطيون فى إمكان إسناد ماهية إلى أخرى . وهم يهملون المفهوم والماصدق ، وما يترتب عليهما من عكس القضايا ، وقواعد القياس .

ء — ولذلك لم يعنوا بغير القياس الاستثنائى ، وهو الذى يستخرج النتيجة من قضية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر ، معبر عن كل حدث بقضية حملية . والقضايا المركبة عندهم خمس ، فالأقيسة خمسة : (١) قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة ، مثل : إذا كان النهار طالعا فالشمس ساطعة ، والنهار طالع ، إذن فالشمس ساطعة ؛ (٢) قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة ، مثل : إما النهار طالع وإما الليل مخيم ، والليل مخيم ، إذن فليس النهار طالعاً ، أو : والنهار طالع ، إذن فليس الليل مخيما ؛ (٣) قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد ، أو بالتناقض ، مثل : ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حياً ، ولكن أفلاطون قد مات ، إذن فليس أفلاطون حياً ، أو : ولكن أفلاطون حى ، إذن ليس بصحيح أن أفلاطون مات ؛ (٤) قياس قضيته الكبرى سببية مثل : من حيث إن (أو لأن) الشمس طالعة فالنهار موجود ؛ (٥) قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة ، مثل : زيد أعلم أو أقل علماً من عمرو . وبالجملة ، هذه الأقيسه تربط حدثين

أو تفرق بينهما . والقياس الأول أهم ، لأنه يعبر عن نسبة ضرورية ، أى متضمنة منذ البدء فى نظام العالم ، وليس التالى فيه معلولا للمقدم ، ولكنهما جميعاً معلولان لهذا النظام العام . ويعادله القياس الذى مقدمته الكبرى تتضمن تقابلاً بالتناقض . وإذا ألفت أمثال هذه المقدمات فى مجموعة ، كانت أصول علم أو فن ، كالطب والتنجيم والعرافة الخ . . . والمنطق الرواقى استقرائى ، يقوم على أن العالم مؤلف من ظواهر مرتبطة بعضها ببعض ، لا كالمنطق الأرسطوطالى القائم على ارتباط الماهيات . وهو يشبه منطق الأطباء والمنجمين الذين يستدلون على الأمراض أو الطوالع بعلاماتها ، كما يتبين من القضية الكبرى فى الأقيسة المركبة . غير أن العلاقة بين الظواهر ، ولو أنها مدركة بالحواس ، إلا أنها قائمة على العلية المنطقية التى تربط بينها ، بحيث يكون القياس فى الحقيقة استدلالاً على الشىء بالشىء نفسه . إذ أن النهار وسطوع الشمس واحد ، والمرض وعلته واحد ، والجرح وأثره واحد ، وهكذا .

٩٤ — الطبيعة :

ا — قلنا إن الرواقيين ماديون . فقد كانوا كالأبيقوريين يعتقدون أن كل موجود فهو جسمى ، حتى العقل وفعله . وإن تحدثوا عن « لا جسميات » أو « معقولات » أرادوا بها أفعال الأجسام ، ومنها أفكار العقل ، وأيضاً المكان والخلاء والزمان باعتبارها أوساطاً فارغة تقبل ما يملؤها ، وليس لها ما للأجسام من فعل وانفعال . ولكنهم خالفوا الأبيقوريين فى تصور المادة . فلم يقفوا عند أجزاء لا تتجزأ هى الجواهر الفردة ، بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية ، مفتقرة إلى ما يردها للوحدة فى كل جسم ، فكان الجسم عندهم مركباً من مبدأين ، هما مادة ونَفَس حار يتحد بالمادة ويتوتر ، فيستبقى أجزاءها متماسكة . وانقسام المادة إلى غير نهاية يسمح للنفس الحار أن يتحد بها تمام الاتحاد ، أى أن ينتشر فيها كلها انتشار البخور فى الهواء ، والخمر فى الماء ، بحيث يؤلفان « مزاجاً كلياً » فيوجدان معاً فى كل جزء من مكانهما ، دون أن يفقدا شيئاً من جوهرهما وخواصهما . هما بمثابة الهيولى والصورة عند أرسطو ، إلا أن الصورة بسيطة ، والنفَس شىء جسمى يوجد فى المكان بالذات . ويتفاوت التوتر بتفاوت التماسك ، وتتفاوت الشخصية أو الفردية فى الأجسام . والنفَس الحار هو فى الحيوان والإنسان نفْس ، أى مبدأ الحركة الذاتية الصادرة عن نزوع حركه تصور . فبهذا المعنى ليس للنبات نفْس ، إذ ليس له تصور ولا حركة ذاتية من هذا القبيل . والحركة النزوعية فى الحيوان تصدر عن التصور بالذات ، أما فى الإنسان فإن للنفْس

أن تتدبرها ، إن قبلتها صدرت ، وإن رفضتها بطلت . والقبول والرفض ميسران للانسان بفضل العقل ، والإنسان عاقل من دون الحيوان .

ب — وحكم العالم بأجمعه حكم أى جسم : فالعالم حى له نفَس حار هو نفْس عاقلة تربط أجزاءه وتؤلف منها كلاً متماسكاً . فالحرارة أو النار هى المبدأ الفاعل ، والمادة المبدأ المنفعل . كانت النار فى الخلاء اللامتناهى ، ولم يكن عداها شىء . وتوترت فتحولت هواء ، وتوتر الهواء فتحول ماء ، وتوتر الماء فتحول تراباً . وانتشر فى الماء نفَس حار ولّد فيه « بذرة مركزية » هى قانون العالم (« لوغوس ») بمعنى أنها تحوى جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض ، أو كامنة بعضها فى بعض ، بحيث إن كل حى فهو « مزاج كلى » من ذريته جمعاء . فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة ، وأخذت الموجودات تخرج من كونها شيئاً فشيئاً . وما تزال تخرج بقانون ضرورى أو « قدر » ليس فيه مجال للاتفاق . وإن نظام الطبيعة ليدل على أنها ليست وليدة الاتفاق ، ولا الضرورة العمياء ، بل الضرورة العاقلة . فكل ما يحدث فهو مطابق للطبيعة الكلية . ونحن إذ نتحدث عن أشياء مخالفة للطبيعة ، إنما ننظر إلى طبيعة موجود معين ونفصله عن المجموع . — ولكن النار تعود فتخلص بالتدريج من العناصر الأخرى ، فلا تأتى « السنة الكبرى » حتى يكون قد تم الاحتراق العام . ثم يعود الدور على نفس النسق ، بنفس الموجودات ، ونفس الأحداث ، وهكذا إلى غير نهاية .

ح — فالعالم قديم ، ولكن نظامه حادث (خلافاً لما ذهب إليه أرسطو) : فإن الملاحظة تدل على أن سطح الأرض يتساوى باستمرار ، والبحر ينحسر باستمرار ، فلو كان نظام العالم قديماً لكانت الأرض قد صارت مسطحة ، ولكان البحر قد نضب . ثم إنا نرى جميع أجزاء العالم تفسد ، فكيف لا يفسد مجموعه ؟ وثالثاً إن كثيراً من الفنون والصناعات الضرورية للانسان والتى وجدت معه فى وقت واحد لضرورتها ، ما تزال فى أوائلها ، فلا يمكن أن يرتقى النوع الإنسانى إلى عهد بعيد . — والعالم جسم كامل كرى ، كله وجود أى ملاء ، وخارجه إلى ما لا نهاية اللاوجود أى الخلاء . أما أجزاؤه فليست كاملة ، لأنها لا توجد بذاتها ولذاتها ، ولكنها تتعلق بالكل . — والعالم واحد بوحدة القوة الحالة فيه ، يحده فلك الثوابت ، وتزينه الكواكب وهى أحياء عاقلة تدور بالإرادة . والهواء مأهول بأحياء غير منظورة هى الآلهة والجن . والأرض ثابتة فى المركز إما لأن الهواء يضغطها من كل جانب فتثبت كما تثبت حبة الذرة فى وسط الأنبوبة المنفوخة ،

أو لأن ثقلها على صغرها يوازى ثقل بقية العالم ويوازنه . ولما كان العالم واحداً ، كانت جميع أجزائه مترابطة متضامنة ، تنتقل الحركات بينها رغم المسافات ، كما تنتقل الحركة فى الحيوان من جزء إلى آخر . والتأثيرات السماوية علة الأحداث الأرضية ؛ تتناول المعلولات الكلية وهى فصول السنة ، والمعلولات الجزئية بالتفصيل على ما يبين علم التنجيم — وكان هذا العلم قد انتشر منذ القرن الثالث ، فاشتغل به الرواقيون ، واشتغلوا بالعرافة وتعبير الأحلام .

ى — والعالم إلـهى بالنار التى هى العلة الأولى والوحيدة ، وبما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر — وكل أولئك مترادفات يراد بها المعقولية التامة فى الأشياء . وهذه المعقولية تقتضى القول بالعلل الغائية ؛ وقد قال بها الرواقيون وحشدوا لها الأمثلة الكثيرة من الجماد والنبات والحيوان ، وأسرفوا فى ذلك فاخترعوا الغايات . وكذلك ظنوا أن هذه المعقولية تقضى بإنكار القوة المقابلة للفعل ، وهى فى الواقع غير معقولة بذاتها ، ولا تعقل إلا بالإضافة إلى الفعل ، فأنكروها ورفضوا حد أرسطو للحركة ، وقالوا إن المتحرك هو ما هو فى كل آن ، أى أنه فى كل آن بالفعل لا بالقوة . وما نظريتهم فى كمون الأشياء بعضها فى بعض ، وخروجها بعضها من بعض خروجاً آلياً ، سوى نتيجة لإنكار القوة . إذن العالم إلـهى معقول تماماً . وهم يذكرون الله ويتوجهون إليه بالصلاة ، ويقصدون النار وقانونها ، أو « اللوغوس » ذلك « العقل الكلى الذى وقعت بموجبه الأحداث الماضية ، وتقع الأحداث الحاضرة ، وستقع الأحداث المستقبلة » . وخير ما يمثل اللوغوس فكرة « الطبيعة » كما حدها أرسطو حين قال إنها مبدأ حركة وسكون فى ذات الموجود ، وإنها تعمل لغاية . وهم يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية ، فيجارون الديانة الشعبية فى الظاهر ، ويعنون فى الحقيقة ما ترمز له عندهم هذه الأسماء من الكواكب والعناصر والأحداث الكونية ، فإنهم اصطنعوا لهذا الغرض التأويل المجازى الذى كان ابتكره الفيثاغوريون ، فقالوا مثلاً إن كرونوس هو الزمان ، وحين يقال أن زوس قيده ، فإن هذا يعنى أن الزمان مقدر بدوران السماء ، إذ أن زوس هو السماء ، ولذا يقال إنه يرعد ويصعق . وجونون التى يقال إنها أخت زوس وزوجته ، هى الهواء لأن الهواء شبيه بالسماء ومتحد بها . وهكذا كانوا يجدون فى الميثولوجيا كل العلم الطبيعى ، ويؤولون قصصها الفاضحة المعيبة تأويلاً مقبولاً ، فينتهون إلى أن أسماء الآلهة ما هى إلا أسماء زوس تطلق عليه بحسب مناطق الأرض التى يعمل فيها والأفعال الصادرة عنه . الآلهة مظاهر زوس ، خرجوا منه

بتطوره ، وسيعودون إليه بالاحتراق العام ، ثم يخرجون منه ويعودون إليه ، وهكذا إلى غير نهاية .

هـ — وهم يذكرون العناية الإلهية ، ويريدون بها تلك الضرورة العاقلة التي تتناول الكليات والجزئيات . ويبرؤونها من الشر بقولهم إن لكل شيء ضده ، فالشر ضرورى للعالم كضد الخير ، وإن الله يريد الخير طبعاً ، ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيراً من كل وجه . أما الشر الخلقى أو الخطيئة ، فيعزونها إلى حرية الإنسان ، ويحاولون التوفيق بين هذه الحرية وبين القدر والضرورة بقولهم إن الظروف الخارجية ، أى مناسبات أفعالنا ، محتومة ، ولكنها ليست محتمة بذاتها ، فإن أفراداً مختلفين خلقاً ، إن وجدوا فى نفس الظروف ، لم يأتوا نفس الأفعال . فالظروف تحرك الإنسان ، وخلقه يعين سيرته . أجل إن الخلق من فعل القدر ، وكل ما نأتيه متضمن فى القدر ، ولكن القدر لا يستتبع القعود والتواكل ، فنحن نعلم أن الظروف الخارجية غير محتمة للفعل ، ونجهل العلة التى تحتم الفعل ، فالفعل بالإضافة إلينا غير محتوم ، ولنا أن نعمل كأننا أحرار .

٩٥ — الأخلاق :

ا — تتجه الطبيعة إلى غاياتها عفواً دون تصور ولا شعور فى الجماد والنبات ، وبالغريزة مع تصور وشعور فى الحيوان ، وتتخذ فى الإنسان طريقاً آخر هو العقل ، أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات . فوظيفة الإنسان أن يستكشف فى نفسه العقل الطبيعى ، وأن يترجم عنه بأفعاله ، أى أن يحيا وفق الطبيعة والعقل . وقد وهبتنا الطبيعة حب البقاء ميلاً أساسياً يهدينا إلى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد . فنحن نطلب ما ينفعنا ونجتنب ما يضرنا بالطبع ، عملاً بهذا الميل الأولى . ومن الخطأ القول مع الأبيقوريين إن الميل الأولى منصرف إلى اللذة : فما اللذة إلا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبقى كيانه . وإلى جانب هـذا الميل العام وهبتنا الطبيعة ميولاً خاصة كلها طيبة ، وموضوعاتها موافقة للطبيعة . وبالعقل يدرك الإنسان الحكيم أنه جزء من الطبيعة الكلية ، وأن حبه للبقاء متصل بإرادة الطبيعة الكلية أن تبقى ، وتابع لها . فيضع الحكمة والخير بمعنى الكلمة فى مطابقة إرادته للإرادة الكلية ، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع أو مضار ، ولا يراها جديرة بأن تسمى خيرات وشروراً . فإن هاته الموضوعات أشياء جزئية ، متعلقة بالطبيعة الجزئية التى تشتهيها ، ونسبية إليها ، أما الإرادة الصالحة فشىء مطلق كالإرادة الكلية ،

ومدرك بالعقل : وهاتان صفتان تميزان الخير مما عداه . والخير مغاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم ، فلا ينال بجمع بعضها إلى بعض ، أو بزيادتها إلى نهاياتها القصوى . وهو ممدوح لذاته ، وهي لا تمدح مستقلة عنه ، وقد تعرض للحكيم ظروف تصرفه عنها دون أن تجعله مذموماً . والخير الفضيلة ، فليس للفضيلة موضوع خارجي تتوجه إليه ، ولكنها تنتهي عند نفسها ، وتقوم في إرادة المطابقة مع الطبيعة . وليست تقاس قيمتها بغاية تحققها ، ولكنها هي الغاية تشتهى لذاتها . فهي كاملة منذ البداية ، تامة في جميع أجزائها ، وما هذه الأجزاء سوى وجهات لها مختلفة باختلاف الأحوال : الشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله ، والعفة هي الحكمة في اختيار الأشياء ، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق . فالحكيم أو الإنسان الكامل هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي أو بالإرادة الإلهية أو بالقدر ، فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق هذه الإرادة الكلية ، ويقبل مفاعيل القدر طوعاً . — ولكن أليس القول بالقدر من ناحية ، وحصر الخير في الإرادة من ناحية أخرى ، يزهدان الإنسان في كل عمل ، وينتهيان به إلى الجمود ، إذ تتساوى عنده الأشياء ، فلا يقوم لديه سبب لاختيار بعضها دون بعض ؟ كلا ، فإن القدر مغيب عنا كما أسلفنا ، والموضوعات الخارجية ، وإن لم تكن خيرات وشروراً بالذات ، إلا أنها مادة الإرادة ، ولولاها لبقيت الإرادة قوة صرفة ولم تخرج إلى الفعل ولم تحقق الخير ، وهي إنما تفعل بالاختيار بينها . فالإنسان الكامل يعتبر الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار ، والموضوعات المضادة لها منبوذة ، دون أن يتعلق بموضوع ، ودون أن يريده كما يريد الخير . فإذا ابتلي بمرض أو أصابته مصيبة ، آثر ذلك لعلمه أنه مقدر عليه ، فيتوفر له الخير الحقيقي في كل حال . اللهم إلا إذا نزلت به فوادح لا تطاق ، فله حينئذ أن ينتحر ويتخلص من حياة لم يعد فيها شيء مطابقاً للطبيعة . وفيما خلا هذه الشدائد ، فإنه يصمد للدهر ، لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يندم ، بل يرتفع بنفسه فوق كل شيء ، ويحتفظ بحريته ، وينعم بفضيلته .

ب — وأدنى من الإنسان الكامل مرتبة إنسان ناقص يعلم وظائفه وحدودها ولكنه لا يرتقي بعقله وإرادته إلى الطبيعة الكلية ، فلا يرى في الوظائف توابع لإرادته ، بل يعتبرها واجبات مفروضة ويؤديها على هذا الاعتبار ، واحدة بعد أخرى متفرقة ، لا تجمعها فكرة الطبيعة الكلية ، فتظل أفعاله من جنس موضوعاتها لا خيراً ولا شراً ، ينقصها ، لكي تصير خيراً وفضيلة ، أن تصدر عن العقل المطابق للعقل الكلي ، ولأجل هذه المطابقة . والنقصان على درجات : درجة دنيا ، الإنسان فيها بريء من معظم النقائص لا منها جميعاً ، ودرجة

تالية ، الإنسان فيها برىء من جميع الأهواء ، ولكنه عرضة للسقوط فيها ؛ ودرجة ثالثة وأخيرة ، الإنسان فيها آمن خطر السقوط ، ولا يفتقر كى يكون حكيما لغير الشعور بالحكمة . ولكنه ناقص مادام لم يبلغ إلى هذا الشعور ، وفى أية درجة كان ؛ مثله مثل الغريق فإنه مختنق سواء أكان فى قاع الماء أو قريباً من السطح ، أو مثل الرامى ، فإنه مخطىء سواء أجاء سهمه قريباً من الهدف أو بعيداً منه . ذلك بأن الحكمة شىء غير منقسم لا يحتمل التدرج ، هى استقامة الإرادة ، إما أن توجد أو لا توجد ، كما أن الخط إما مستقيم أو منحن ، ولا وسط .

ح — ويليه الإنسان الشرير أو الضال ، غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية ، فاتخذ نفسه مركزاً للوجود ، وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى ، فعارض الخير الكلى بأشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع ، وحصر سعادته فيها ، فتعرض لشتى الهموم والآلام . أفعاله مناقضة للحكمة كل المناقضة ، كلها عصيان للعقل وللطبيعة ، فكلها متساوية ، ليس بينها خفيف وثقيل ، إلا من جهة أن منها ما يتضمن معاصى أكثر من غيره فيعد أثقل ، كقتل الأب مثلا ، فإنه يتضمن إزهاق النفس والغدر ونكران الجميل . وتتفاوت العقوبات بهذا الاعتبار . وتنحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غرضاً وغاية ، وتساعد البيئة على ذلك بما تفرضه على الأطفال من عادات لاتقاء البرد والجوع والألم على أنواعه ، فتقنعهم بأن كل ألم شر ، وبإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة ، بلسان الأهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين . فتنقلب الميول انفعالات وأهواء ، أى ميولا مسرفة مضادة للعقل ، تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة . وليس الانفعال أو الهوى الإحساس اللاذ أو المؤلم الحادث فى النفس عن الأشياء ، ولكنه قبول النفس لهذا الإحساس . والفرق بينهما كالفرق بين الألم والحزن ، أو بين اللذة والغبطة : فإن الحزن والغبطة موقفان للانسان بما هو موجود عاقل بإزاء الألم واللذة اللذين هما حالان للانسان بما هو حاس . فالانفعال صادر عن رضى النفس أو نفورها بإزاء إحساس ما أو حدث ما ، أى أنه حكم : مثال ذلك ، ليس حكمنا بأن « موت الصديق مصيبة » هو الذى يحرك النفس ، بل الحكم بأنه « من اللازم أو من اللائق أن نحزن لهذه المصيبة » بحيث إذا أردنا أن نستبعد الحزن وجب أن نستبعد هذا الحكم ، لا الحكم الأول ، وقس على ذلك سائر الانفعالات . فالانفعالات مخالفة للطبيعة وللعقل من هذه الناحية ، ومن ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس بها . وهى جميعاً رديئة يجب استئصالها . وهى أمعن فى عدم المعقولية ، فإن زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما ، إذ نرى الحزن مثلا أشد عند قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه . وقد ينمو

الانفعال ويرسخ فيصير مرضاً فى النفس يتعذر علاجه ، وهذه أدنى الدركات . — فالرواقيون يعودون إلى رأى سقراط أن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، ويقولون إن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة ، أو أنه العقل يصير غير عاقل بتراخى النفس ، وجريها مع الميل المسرف والحكم الكاذب . ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما فى الطبيعة صادر عن العقل الكلى صدوراً ضرورياً ؟ ...

د — إذا انحصر الخير فى الارادة ، وكانت الأشياء لا خيراً ولا شراً ، نتج أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرفية بحتة ، كما كان يقول السوفسطائيون والكلبيون . أما الاجتماع فى حد ذاته فمطابق للطبيعة ، صادر عن الأسرة ، وهى جماعة طبيعية ، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها خلافا لما يقول أبيقور . ولا ينبغى أن يقف هذا التعاطف عند حد ، ولا أن يتفرق الناس مدناً وشعوباً لكل منها عصبية وقانون ، فإنهم جميعاً إخوة ، ليس بينهم أسياد وعبيد ، وهم جميعاً مواطنون من حيث إنهم متفقون فى الماهية وموجودون فى طبيعة واحدة هى أمهم وقانونهم . فوطن الحكيم الدنيا بأسرها — وما أبعدنا عن أفلاطون وأرسطو ! ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن ، بخلاف ما يريده الأبيقوريون ، فيؤسس أسرة ، ويعنى بالسياسة . ولكنه لا يثور على النظام القائم ، ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى ، بل يعتبر النظم السياسية سواء ، ويجتهد فى حسن التصرف بها .

هـ — ولقد كانت الرواقية مدرسة فضيلة وشمم وشجاعة ، وإن لم يخلُ أصحابها من العُجب وحب الظهور يذهبان ببعضهم أحياناً إلى حد الانتحار إظهاراً لشجاعتهم وفضيلتهم ، مع أن مبادئهم تستوجب إنكار الانتحار واعتباره مناقضاً لحب البقاء ، وثورة على الطبيعة الكلية التى وهبتنا ذلك الميل الأساسى . وعرفت المدرسة عصراً ثانياً هو « الرواقية المتوسطة » فى القرنين الثانى والأول قبل الميلاد ، أهم رجاله أسيويون كذلك ، من طرسوس وسلوقية وصيدا ؛ خالف بعضهم الزعماء الأولين فى مسائل ثانوية . ثم عصراً أخيراً رومانياً هو « الرواقية الجديدة » فى أيام القياصرة ؛ أشهر أسمائه سنيكا وأبيكتاتوس والامبراطور مرقس أوراليوس ، وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا كاملة ، وهى متأخرة أربعة قرون على تأسيس المدرسة . ولم تكن الرواقية قط فلسفة شعبية ؛ ومن مبادئها أن جميع أفعال الحكيم فاضلة وجميع أفعال الجاهل رديئة . ولم يبذل رجالها أى مجهود لتخليص الجهلاء من شقائهم ، بل كانوا يتعالون عليهم ويعتبرونهم بمثابة أطفال يتركون وشأنهم ولا يؤبه

لمصيرهم . غير أن أثرها كان قوياً على مر العصور ؛ فمع شدة مناقاة مبادئها للعقائد المسيحية ، أفاد المفكرون المسيحيون منذ القرن الثانى بما جاءت به من تفصيل القول فى الفضائل والرذائل ، وفى صفات الله ، وفى العناية الإلـهية (١٠٧ د) ، وإن تكن هى مدينة للأفلاطونية بالشىء الكثير فى هاتين المسألتين وما يتصل بهما . وتسرب كثير من آرائها إلى الفلسفة الإسلامية ، ونحن نجد فى رسائل إخوان الصفاء مثلاً طائفة منها فى وحدة الطبيعة وفى القدر والحرية والأخلاق والتنجيم . وما الأخلاق عند ديكارت إلا الأخلاق الرواقية . وما مذهب سبينوزا إلا المذهب الرواقى فى ثوب ديكارتى . وما الأخلاق عند كنط إلا أخلاق الرواقيين فى لغة جديدة[١] .

(١) انظر « الفلسفة الرواقية » للدكتور عثمان أمين ، القاهرة ١٩٤٥ . كتاب جامع قيم .

الفصل الرابع

الشكاك

٩٦ — الشك الخلقى : بيرون :

ا — ليس الشك جديداً فى الفلسفة اليونانية : فقديماً اتهم بارمنيدس المعرفة الحسية ، واتهم أتباع هرقليطس المعرفة العقلية ، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والأخلاق والعادات ذريعة قوية للشك . ولكننا الآن بإزاء شك جديد له أسبابه ومميزاته : فقد ازداد عدد المذاهب واشتد تعارضها ؛ وفتح الإسكندر بلاداً رأى فيها اليونان ألواناً من العادات والأخلاق ؛ ولما قضى وتمزق ملكه وراح اليونان يتقاتلون ، كان من جراء انحطاطهم السياسى تخاذل الهمم ، وتعاظم حاجة العقلاء للراحة ؛ فقامت إلى جانب المدارس القديمة النظرية مدارس توجهت إلى طلب الطمأنينة والسعادة أولاً وقبل كل شىء ، على ما رأينا . وكانت منها المدرسة الشكية . لم يكن الشاك فى هذا الدور نافياً متهكماً كالسوفسطائى ، ولكنه رجل مغلوب على أمره ، فقد الإيمان بالحق والخير فى بيئة تبلبلت فيها الأفكار وفسدت الأخلاق إلى حد بعيد ، فانعزل فى نفسه لا يوجب ولا ينفى ، وإنما يقول : لا أدرى . ولم يكن كالسوفسطائى مزهواً بفنه طالباً للمال ، ولكنه كان جاداً ، معرضاً عن متاع الدنيا ، أقرب فى أخلاقه إلى الرواقية منه إلى الأبيقورية . ولم يكن هداماً مثله ، ولكنه كان يرى فى الإخلاد إلى التقاليد والعقائد الشعبية وسيلة إلى الراحة والاطمئنان . وكان السوفسطائيون مبتدئين يحاجون بلا ترتيب ولا منهج ، أما الشكاك فأناس انتفعوا بتقدم الفكر اليونانى فأتقنوا المحاجة على أصولها ، وأبلغوا الشك أشده وأقاموه مذهباً بين المذاهب .

ب — وإمامهم بيرون (٣٦٥ — ٢٧٥) المعروف بأنه صاحب مذهب اللاأدرية المنكر للعلم وللبقين . ولد فى ايليس . تتلمذ لأحد الميغاريين ، وعرف أحد أتباع ديموقريطس ، ورافق وإياه حملة الإسكندر على الشرق ، فرأى « فقراء » الهنود ، وأعجب بما كانوا يبدون من عدم مبالاة بالحياة وثبات فى الآلام . وبعد وفاة الإسكندر عاد إلى وطنه . قضى فيه حياة هادئة بسيطة ، وكان موضع إجلال مواطنيه ، عينوه كاهناً أعظم ، وأقاموا له تمثالاً بعد موته .

حـ — لم يدوّن آراءه ، وإنما ذكرها تلاميذه . ويرجع ما بقى لنا من أقوالهم إلى ما يأتى : كل قضية فهى تحتمل قولين ، ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة . فالحكمة فى العدول عن الإيجاب والسلب ، والامتناع عن الجدل ، والوقوف عند الظواهر . (فإن الشك لا يتناول الظواهر ، وهى بينة فى النفس ، ولكنه يتناول الأشياء فى أنفسها ؛ والشاك يقر بأن الشىء الفلانى يبدو له أبيض ، وأن العسل يبدو لذوقه حلواً ، وأن النار تحرق ، ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشىء أبيض ، وأن العسل حلو ، وأن من طبيعة النار أن تحرق) . وعلى ذلك ليس هناك خير وشر بالذات ، وكل ما هنالك عرف واصطلاح يسير عليهما الناس . الشىء الواحد تارة يكون خيراً وتارة شراً . وكل شىء فهو زائل ، الخير والشر على السواء . فالناس يخطئون إذ يتوهمون سعادتهم وشقاءهم فى الأشياء أنفسها ، ويعتمدون عليها كأنها باقية . أما إذا اقتنعوا بأن الأشياء زائلة والأحوال متقلبة ، انتفى تصديقهم بها ، وانعدم ميلهم إليها أو جزعهم منها ، ونعموا بالطمأنينة أى السعادة مهما تكن الظروف . — ويلوح أن أقواله كانت من هذا الطراز الأخير ، وأن الشك عنده كان خلقياً أكثر منه منطقياً ، وكان موجهاً لقيمة الأشياء بالإضافة إلى السعادة ، لا إلى قيمة المعرفة فى ذاتها . ولم يذكر عنه أنه اشتغل بالمنطق والعلم الطبيعى وعنى بالرد على أصحابهما ، كما سيفعل المنتمون إليه فى عهد متأخر .

٩٧ — الأكاديمية الجديدة أو مذهب الاحتمال :

ا — قبل هذا العهد ، وإلى جانب تلاميذ بيرون ، نجد الشك فى مدرسة كانت تظن أبعد المدارس عنه ، هى مدرسة أفلاطون . وأول من قال به من رجالها أرقاسيلاس (٣١٦ — ٢٤١) ونهجت المدرسة نهجه إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، فعرفت لهذا العهد بالأكاديمية الجديدة . ولد ارقاسيلاس فى أيولية . وجاء أثينا فاستمع إلى ثاوفراسطس ، ثم اختلف إلى الأكاديمية وبقى فيها وترأسها من سنة ٢٦٨ إلى وفاته . وكان على جانب عظيم من البراعة الخطابية والمقدرة الجدلية ، فتقاطرت عليه جماهير التلاميذ . وقد كان يناقش ولا يكتب ، لأنه أراد أن يعود إلى منهج سقراط فى الجدل وتصنع الجهل ، أو إلى منهج أفلاطون الذى كان من عادته أن يناقش القولين المتناقضين فى قضية واحدة ، وأن يستعمل صيغاً شكية مثل « يلوح ، وقد يكون » وما إلى ذلك . — وجه همه إلى منازلة زينون وأصحابه ، وزعزعة ثقتهم باليقين ، فهاجم نظرية « الفكرة الحقيقية » فأنكر أولاً أن

يقع التصديق على فكرة ، وهو إنما يقع على قضية ؛ وقال ثانياً إن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء ، كما يتبين من أخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون ، فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية ، وليس هناك علامة للحقيقة . وإذا كانت التصورات سواء ، كانت الحكمة فى تعليق الحكم على الشيء فى ذاته . غير أن من الآراء ما يبدو معقولاً ، ومن الأفعال ما يبدو مستقيماً ، هى تلك التى يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة ، دون أن يؤخذ هذا الدفاع برهاناً على مطابقتها لحقيقة ممتنعة الإدراك . فأرقاسيلاس كان احتمالياً أو مرجحاً ، يعتقد بالعقل فى هذه الحدود ، فيختلف من هذه الناحية عن بيرون وتلاميذه الذين كانوا يخضعون للعادة والقانون المرعى خضوعاً أعمى ، ويحتفظ بشيء عن سقراط وأفلاطون .

ب — وتوالى على المدرسة زعماء ثلاثة نحوا هذا المنحى ولم يزيدوا شيئاً . وجاء بعدهم قرنيادس (٢١٤ — ١٢٨) . نشأ فى قورينا . ودخل الأكاديمية ، ثم صار زعيمها قبل سنة ١٥٦ إلى وفاته . ومما يذكر عنه أن أثينا كانت قد خربت مدينة أوربة ، فقضى عليها مجلس الشيوخ الرومانى بغرامة — وكان قد صار الحكم بين المدن اليونانية بعد فتح اليونان سنة ١٤٦ — فأوفد الأثينيون إلى روما سفراء ثلاثة يدافعون عن قضيتهم اختاروهم من ثلاث مدارس فلسفية : واحد رواقى ، وآخر أرسطوطالى ، وثالث أكاديمى هو قرنيادس ؛ فكان لخطبهم تأثير كبير فى المجلس وفى الجمهور . وخطب هو الجمهور يومين متواليين ، أورد فى اليوم الأول الحجج المؤيدة للأخلاق ، وفى اليوم الثانى الحجج المناوضة ، فكان إعجاب القوم بالخطبة الثانية أعظم ، وخافت السلطة على العقائد الموروثة فطلبت إليه أن يبرح المدينة .

حـ — لم يكتب ، ولكنه جادل . جادل الرواقيين على الخصوص ، وأنكر أن تكون هناك علامة للحقيقة . نقد الحواس والعقل والعرف ، وقال بالاحتمال والترجيح ، ووضع لذلك ثلاثة شروط : الأول الانتباه ، فكل ما انتهينا إليه من التصورات وبدا واضحاً قوياً ، صدقناه مع الاحتفاظ برأينا أنه قد يكون كاذباً ، أى اعتبرناه محتملاً . الشرط الثانى عدم تناقض التصورات ، مثال ذلك : إذا أبصرت شخصاً ، فإنى أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته وثيابه والأشياء المحيطة به ، فإذا اجتمعت هذه كلها صدقت الرؤية ، أى اعتبرتها محتملة ، أما إن غاب بعضها فقد وجب على الحذر . الشرط الثالث امتحان التصورات فى جميع تفاصيلها ، مثال ذلك : إذا أبصرت حبلا وظننته ثعباناً ، فإنى أضربه بالعصا فأعلم ما هو .

بهذه الشروط نستطيع أن نطمئن إلى التصور ، ولكنها لا تخولنا الحق فى الحكم على الشىء فى ذاته . هى محك للتصور فقط ، والاحتمال المستند إليها معادل عملياً للحقيقة الممتنعة الإدراك .

٩٨ — الشك الجدلى : اناسيداموس وأغريبا :

ا — وتوالى تلاميذ بيرون من جهتهم يحاكون أستاذهم ، إلى أن قام اناسيداموس فوضع المذهب وضعاً علمياً ودعمه بالحجج . ولسنا ندرى زمانه بالضبط ، فإنه يتراوح بين أوائل القرن الأول قبل الميلاد وأواخر القرن الأول بعده . وكل ما يقال عنه أنه علّم بالإسكندرية فى وقت غير معين ؛ وتذكر له كتب لم تصل إلينا . أما آراؤه فمروية فى الكتب القديمة ، وتلخص فيما يلى : انتمى صراحة إلى بيرون ، وميز الشكاك من الأكاديميين بأن هؤلاء يقولون أن لا شىء محقق ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل ، والخير والشر ، والحكمة والحماقة ، فيقعون فى التناقض ؛ أما الشكاك فلا يوجبون ولا يسلبون أصلاً . وأورد حججاً عشراً لتبرير تعليق الحكم فى المحسوسات ، وثلاث حجج ضد العلم .

ب — وهذه هى الحجج العشر ، جمعها من قدماء الفلاسفة ومن الأكاديمية الجديدة : الأولى إن اختلاف الأعضاء الحاسة فى الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة ؛ فالرؤية مثلاً تختلف باختلاف تركيب العين ، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان ، فإن منه المغطى بصدف أو ريش أو قشر أو شعر ، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويبوسته ؛ وإذن فلنا أن نقول عن الشىء المدرك بالحواس إنه يبدو لنا كذا ، لا إنه كذا فى ذاته ، إذ لا يسوغ لنا أن نفرض أن إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان . — الحجة الثانية : إن اختلاف الناس جسماً ونفساً يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم ، فكيف الاختيار ؟ هل نرجع للأغلبية ؟ ولكن التجربة لا يمكن أن تتناول الناس جميعاً ، ثم إن الأغلبية تختلف بين بلد وبلد ، وبين عصر وعصر ، فيتعين العدول عن الاختيار والامتناع عن الحكم . — الحجة الثالثة : إن الحواس تتعارض بإزاء الشىء الواحد ، فالبصر يدرك بروزاً فى الصورة ، واللمس يدركها مسطحة ، والرائحة اللذيذة للشم مؤذية للذوق ، وماء المطر مفيد للعين ضار للرئة ، ومن يدرينا ؟ لعل تباين الإدراكات الحسية ناشىء من تباين حواسنا ؛ وإذن فنحن هنا أيضاً ندرك الظواهر لا الحقائق . — الحجة الرابعة : إن

إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف من سن وصحة ومرض ونوم ويقظة وانفعال وهدوء وغير ذلك ، فمثلاً العسل يبدو مراً فى الحمى ، وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان ؛ وإن قيل إن مثل هذه الحالات مرضية استثنائية ، أجاب الشكاك : وكيف نعلم أن الصحة ليست ظرفاً يغير الظواهر ؟ — الحجة الخامسة : إن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع ، فالسفينة البعيدة تبدو صغيرة ثابتة ، فإذا ما اقتربت أو اقتربنا منها بدت كبيرة متحركة ، والبرج المربع يبدو مستديراً عن بعد ، وتبدو العصا منكسرة فى الماء مستقيمة خارجه ، وضوء المصباح يبدو ضئيلاً فى الشمس ساطعاً فى الظلام ، وإذا نظرنا إلى صورة عن بعد رأينا فيها بروزاً ، فإذا نظرنا إليها عن قرب بدت مسطحة ، وعنق الحمام يختلف تلوينه باختلاف حركته : فكيف السبيل إلى معرفة الأشياء بغض النظر عن المكان الذى تشغله ، والأوضاع التى تتخذها ، والمسافات التى تفصلنا عنها ؟ — الحجة السادسة : إن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تمتزج به أو تتحد به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حركة ، فلون الوجه يختلف فى الحر وفى البرد ، ويختلف الصوت فى الهواء اللطيف وفى الهواء الكثيف ، ويختلف لون الأرجوان فى ضوء الشمس وفى ضوء المصباح ، ونحن لا ندرك الأشياء إلا بواسطة أعضاء الحواس ، وامتزاجها بالأعضاء يفسد الإدراك كما رأينا فى الحجة الرابعة ، فكيف السبيل إلى إدراك الشىء فى نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به ؟ — الحجة السابعة : إن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية ، فمثلاً قرن المعزى يبدو أسود بينما قشوره تبدو بيضاء ، وحبة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة ، والنبيذ يقوينا إذا تعاطيناه باعتدال ويضعفنا إذا أسرفنا . — الحجة الثامنة : إن كل شىء نسبى بالإضافة إلى الأشياء المدركة ، وإلى الشخص المدرك ، فالشىء ليس إلى اليمين أو اليسار ، إلى أعلا أو إلى أسفل بنفسه ، بل بالنسبة إلى شىء آخر ، وكذلك الكبير والصغير ، والأب والابن ، فليس شىء مدركاً فى نفسه . — والحجة التاسعة : إن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المألوف والنادر ، فالنجم المذنب يدهشنا لندرته ، ولولا أننا نرى الشمس كل يوم لكانت تبدو مخيفة ، فليست صفات الأشياء هى علة أحكامنا عليها ، بل كثرة ورودها أو ندرته . — الحجة العاشرة : اختلاف العادات والقوانين والآراء ، فالمصريون يحنطون الموتى ، والرومان يحرقونهم ، وبعض الشعوب يلقيهم فى المستنقعات ؛ ويجيز الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم ، ويجيز المصريون زواج الإخوة من أخواتهم ، ويحظر القانون اليونانى كل ذلك . واختلافات الأديان ، ومذاهب الفلاسفة ، وقصص

الشعراء ، معلومة للجميع ؛ وإذن فـكل ما نستطيع أن نقوله هو إن الناس رأوا أو يرون كذا أو كذا ، أى ما بدا أو يبدو لهم حقاً ، لا الحق فى ذاته . — وهذه الحجج أنواع يمكن ردها إلى واحدة هى حجة النسبية نعتبرها جنساً عالياً تحته أجناس ثلاثة : جنس خاص بالشخص المدرك ، ويشمل الحجج الأربع الأولى ؛ وجنس خاص بالموضوع المدرك ، ويشمل الحجتين السابعة والعاشرة ؛ وجنس خاص بالشخص والموضوع جميعاً ، ويشمل الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة .

ح — ونقده للعلم يعتبر أثره الخاص فى المذهب . وكان لابد من هذا النقد ليتم له قوله بتعليق الحـكم . وتعريف العلم أنه معرفة العلل بالظواهر : فله حجة تبطل المعرفة بمعنى أنها معرفة الحقيقة ، وأخرى تنقد العلية ، وثالثة تنفى إمكان التأدى من الظواهر إلى العلل . فالحجة الأولى تقول إن وجدت الحقيقة فهى لا تخـلو أن تكون إما محسوسة وإما معقولة ، ولـكنها ليست محسوسة ، لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس ، وليست الحقيقة مدركة بالحس ، لأن الإحساس بذاته خلو من البرهان ، وليس يمكن إدراك الحقيقة دون برهان ، فليست الحقيقة محسوسة ؛ وهى ليست معقولة ، وإلا لم يكن شىء محسوس حقيقياً ، وهذا باطل . — الحجة الثانية : لا يستطيع الجسم أن يحدث جسما ، إذ يستحيل أن يحدث شىء شيئاً لم يكن موجوداً ، وأن يصير الواحد اثنين ؛ ولا يستطيع اللاجسمى أن يحدث لاجسمياً وذلك لنفس السبب ، ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس ، واللاجسمى منزه عن التماس فلا يفعل ولا ينفعل ؛ ولا يستطيع الجسم أن يحدث لا جسمياً ، ولا اللاجسمى أن يحـدث جسما ، لأن الجسم لا يحتوى طبيعة اللاجسمى ، واللاجسمى لا يحتوى طبيعة الجسم ، فالعلية ممتنعة . — الحجة الثالثة : يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أن الظواهر علامات العلل الخفية ، ولـكن الظواهر أو العلامات تظهر واحدة للجميع ، ولا تفسر على نحو واحد ، مثـل أعراض الأمراض تظهر للأطباء ويختلفون فى تأويلها ، والاختلافات كثيرة من هذا القبيل فى جميع فروع المعرفة ، فالعلم ممتنع .

د — وكان لأناسيداموس أتباع لم يحفظ التاريخ شيئاً عنهم ، فلا تفيدنا أسمـاؤهم . واحد فقط نعلم أقواله ونجهل زمانه وأحواله ، هو (اغريبا) يوضع فى القرن الأول أو القرن الثانى للميلاد ، ونذكره هنا استيفاء للـكلام عن الشك . له خمس حجج : الأولى تناقض الفلاسفة فيما بينهم ، وفيما بينهم وبين العامة . — الثانية نسبية أحكامنا إلينا ، أو بعضها إلى بعض . وفى هاتين الحجتين تدخل حجج أناسيداموس العشر . — الحجة الثالثة التداعى إلى غير

نهاية فى البرهان ، بمعنى أن كل قضية فهى تتطلب برهاناً ، وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث لا يتم برهان أبداً . — الحجة الرابعة أن المبادئ التى يعتمد عليها أصحاب اليقين لتفادى التسلسل فى البرهان ، فروض غير مبرهنة ، فهى ليست أبين من نقائضها . — الحجة الخامسة : إذا أردنا تفادى التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الدورى الذى يقيم المقدمة على النتيجة ، والنتيجة على المقدمة ، فالبرهان ممتنع على كل حال . — والحجتان الأولى والثانية خاصتان بمادة المعرفة ، أو بالمعرفة الحسية ، والحجج الثلاث الباقية خاصة بصورة المعرفة أو بأصول المعرفة العقلية . والقسم الأول يرمى إلى أن اليقين غير موجود بالفعل ، والقسم الثانى يرمى إلى أن اليقين لا يمكن أن يوجد .

٩٩ — الشك التجريبى : سكستوس .

ا — ونشأت طائفة من الأطباء اعتنقوا الشك ، أو طائفة من الشكاك احترفوا الطب . أخذوا بالموقف الهادم السلبى الذى هو تراث أسلافهم ، وزادوا عليه موقفاً إيجابيا أو حث به صناعتهم ، هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها ، دون التجاء إلى العقل أو حكم على حقائق الأشياء ، فأقاموا الفن بديلا من العلم ، وعرفوا لذلك بالتجريبيين . أشهرهم سكتوس أمبيريقوس أى التجريبى : نكاد لا نعرف شيئاً عن حياته . عاش فى القرن الثانى للميلاد على ما تذكر بعض الروايات ، وفى القرن الثالث على ما جاء فى روايات أخرى . له كتب هى موسوعة المذهب الشكى ، فيها أخبار الشكاك وحججهم ، وقد وصلت الينا منها ثلاثة : واحد يدعى « الحجج البيرونية » وهو موجز المذهب ، وآخر عنوانه « الرد على الفلاسفة » والثالث فى « الرد على العلماء » ولعلهما كتاب واحد .

ب — والقسم السلبى فى كتبه تكرار لما سُبق اليه من أقوال الشك موزعة على ثلاثة أقسام : ضد المناطقة ، وضد الطبيعيين ، وضد الخلقيين ، وهو ينبه على أن دحض أصحاب اليقين لا يعنى البرهان على أنهم مخطئون (فإن مثل هذا البرهان حكم موجب) ولكنه يعنى أنهم غير محقين ، أو بالأحرى أنه يمكن دائما معارضة أقاويلهم بأقاويل معادلة لها قوة . ومما يذكر من حججه ضد المناطقة نقده القياس والاستقراء ، فهو يقول عن القياس : إن المقدمة الكبرى « كل إنسان فهو حيوان » لم يقلها القائل إلا لعلمه أن سقراط وأفلاطون ودون هم أناسى وحيوانات فى آن واحد ؛ فإذا أضاف قوله « وسقراط إنسان ، إذن فسقراط حيوان » كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول ، لأن القضية الكبرى الكلية لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل . ويقول عن الاستقراء : إنه إذا لم يتناول

سوى بعض الجزئيات كانت نتيجته الكلية غير منطقية ، لعدم جواز الانتقال من البعض إلى الكل ، ولا يمكن أن يتناول جميع الجزئيات ، لأن عددها غير متناه ، فالاستقراء ، تاماً كان أو ناقصاً ، ممتنع ، والبرهان بنوعيه (قياس واستقراء) ممتنع .

ح — أما القسم الايجابي فلم يعرضه صراحة ، ولكنه ظاهر من عباراته فهو يقول : « لسنا نريد معارضة الرأى العام ، ولا الوقوف جامدين بإزاء الحياة » . ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة تكفى للحياة ، وهى ترجع إلى ثلاثة أمور : الشاك يتبع الطبيعة ، فيأ كل عند الجوع ويشرب عند العطش ، ويلبى سائر الحاجات الطبيعية كما يفعل كافة الناس ؛ والشاك يتبع القوانين والعادات ، لأنها مفروضة عليه ؛ والشاك يدرك الظواهر وترابطها ، فيكتسب تجربة تؤدى به عفواً إلى توقع بعضها عند حدوث بعض ، فيحصل بذلك على الفن أى على جملة نتائج الملاحظات فى موضوع ما ، فيأخذ بهذه النتائج غفلاً مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادىء كلية ، ويتوقع المستقبل بناءً عليها بالعادة ، دون أن يكون لهذا التوقع أساس فى الحقيقة ، أو مبرر فى عقله : فيتعلم القراءة والكتابة دون التفات إلى فقه اللغة ، ويتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان ، ويستخدم العدد دون الخوض فى علم الحساب ، وينبىء بالمطر والصحو والزلازل بناءً على الملاحظة الصرفة ، دون نظر إلى علم الفلك أو علم التنجيم ، ويطبب دون إدعاء معرفة ماهيات الأمراض وتعيين عللها .

ء — ومعنى هذا أن اليأس من البلوغ إلى العلم يرد الشاك إلى موقف الرجل الساذج ، مع هذا الفارق وهو أن الساذج لا يُعنى بالبحث عن تفسير الأشياء ، والشاك يعتقد أن ليس هناك تفسير يبحث عنه ، أو أن هذا التفسير ممتنع المنال . ولكن مهما يحرص الشكاك على تعليق الحكم ، فإن الحياة تضطرهم إلى قبول اليقين ، فإذا قبلوه إلى هذا الحد المتواضع الذى ذكرنا ، لم يعد هناك مانع من قبوله إلى حد أكبر ، بل إن فطرة العقل تدفعه إلى امتحان أسباب اليقين أيًّا كان مقداره ، وتؤدى به إلى الأسباب الأولى التى هى أصول العلم . وما من حجة من حجج الشكاك إلا وهى مردودة ، ولم يكونوا ليغتروا بها لو أنهم نظروا نظراً جدياً فى تفنيد أفلاطون وأرسطو دعاوى السوفسطائيين والميغاريين . ولكن الناس ، كما أنهم لا يتعظون بحوادث التاريخ أو ينسونها ، فهم لا ينظرون فى آراء من تقدمهم ، بحيث أن الفلسفة كالتاريخ تعيد نفسها . ولقد عاد الشك فى العصر الحديث فأثر فى فكر ديكارت ، وتغلب على فكر هيوم ، وأيقظ كنط من « سباته اليقينى » فحمله على اصطناع نوع من اليقين التجريبى ، وقدم لستوارت مل الأركان الأساسية لمنطقه الاستقرائى ، بما فى ذلك نقده للقياس وتلمسه أساساً للاستقراء .

الباب السادس

الفلسفة والدين

(من القرن الأول للميلاد إلى القرن السابع)

---

١٠٠ — تمهيد :

ا — رأينا فى الباب السابق أن الفلسفة اليونانية نفذت إلى الشرق . وفى الوقت الأخير الذى نؤرخه فى هذا الباب نحن فى العالم اليونانى الرومانى المنبسط حول البحر المتوسط من فارس إلى المحيط الأطلسى ، مركز الحضارة العالية فى المعمورة وقلبها النابض . كانت حملة الإسكندر على الشرق قد اظهرت اليونان على ثقافات لم يعرفوها من قبل إلا لماماً ، ونشرت ثقافتهم فى بلاد ظلت بمعزل عنها إلى ذلك الحين . فلما دانوا للرومان ودان الشرق ، اتحد الشرق والغرب فى دولة واسعة اختلطت فيها الحضارات وتمازجت . كانت هذه الدولة رومانية الهيكل يونانية الروح ، فكانت اللغة اليونانية بمثابة لغة دولية إلى جانب اللغات المحلية ، يتكلمها الشرقيون فى بلادهم وفى مختلف أنحاء الإمبراطورية الرومانية ، ويعرفها الخاصة من الرومان أنفسهم لأنها كانت لغة العلم والأدب الرفيع ، حتى لقد كتب بها الإمبراطور الفيلسوف مرقس أوريليوس أفكاره وخواطره الفلسفية . وكان لقيام تلك الإمبراطورية أثر بعيد المدى بالإضافة إلى الأديان ومنها المسيحية ، هو زوال عهد المدن المستقلة ، فزال معه التقيد القديم بديانة الآباء والأجداد ، وأصبح الناس وإذا هم أعضاء فى امبراطورية بعد أن كانوا مواطنين فى مدينة ، أحرار فى اختيار من يطمئنون إليهم من الآلهة المحليين والأجانب ، وما يروقهم من العبادات أيًّا كان مصدرها ؛ فأضحت الديانة أمراً شخصياً بعد أن كانت تقليداً وطنياً ، وأضحت الدعوة مستطاعة قابلة للاستجابة .

ب — فى هذا الوسط تحولت الفلسفة إلى الدين والتصوف بتأثير الشرق فى رجالها من اليونان ، وبفعل الشرقيين أنفسهم من وثنيين ويهود ومسيحيين الآخذين من الثقافة اليونانية بنصيب . ففى القرن الثانى قبل الميلاد نهضت الأفلاطونية فى عدة مدن بين أهل

الطبقة الراقية . وفى القرن التالى نهضت الفيثاغورية وأقام بعض أتباعها المعابد ، ورتبوا لهم طقوساً ترمز إلى معانٍ فلسفية . واختلطت النزعتان عند كثير من المفكرين ، وتأثرتا بالديانات الشرقية . وفى القرنين الأول والثانى للميلاد زاد الإقبال على كتب أفلاطون ووضعت عليها الشروح ، وبالأخص على «تيماوس» وقام الجدل فيما يذكر هذا الكتاب عن أصل العالم ، فكانت الكثرة على أن العالم عند أفلاطون قديم ، وكان اليهود والمسيحيون على أنه حادث مصنوع . وسنفصّل القول فى مختلف وجوه هذه الحركة ، وبخاصة فى الإسكندرية التى خلفت أثينا كمركز للفلسفة ، واكتظت بالعلماء .

حـ — واستمر العمل فى العلوم والصناعات . نذكر من رجال القرن الثانى للميلاد ، ثاون الأزميرى ، واقلاديوس بطليموس ، عرضا العلم فى الصورة التى كان قد بلغ إليها فى عصرها . والثانى مشهور بكتاب « المجسطى » (بكسر الميم والجيم وتخفيف الياء) وهو أول كتاب دوّن كل فروع علم الفلك القديم . نقل إلى العربية وكان المرجع الأكبر فى هذا العلم . واللفظ اليونانى « مجسطوس » يعنى العظيم ، وترجمة العنوان الكامل « التصنيف التعليمى العظيم »[1] . — وتقدم الطب كذلك ، ورجاله فرق : منهم العقليون أتباع أبقراط ، ومنهم التجريبيون ، ومنهم الانتخابيون ؛ وأشهر هؤلاء جالينوس البرغامى ، اشتغل أيضاً بالمنطق وجعل اشكال القياس أربعة على حسب مكان الحد الأوسط فيه (٥٥ ب) ولخص محاورات أفلاطون ، ونقل السريان والإسلاميون تلخيصاته . — وتقدمت الجغرافية بالرحلات ، وأشهر رجالها استرابون وأبلينوس الكبير . وشاع التنجيم والسحر والكيمياء بين العلماء والفلاسفة . وبالجملة تكونت العلوم فى هذا الدور ، وبقيت كتبها معتبرة يتناقلها الشرقيون والغربيون إلى النهضة الحديثة .

---

(١) انظر نلّينو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ٢٢١ — ٢٢٤ .

الفصل الأول

الغنوســـية

١٠١ — تعريفها

ا — هى شيعة دينية فلسفية متعددة الصور ؛ تمثل ميول العصر خير تمثيل ، ويدل اسمها على مبدئها وغايتها . إن اللفظ اليونانى « غنوسيس » يعنى « معرفة » . فمبدؤها أن العرفان الحق ليس العلم بوساطة المعانى المجردة والاستدلال كالفلسفة ، وإنما هو العرفان الحدسى التجريبى الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف . وأما غايتها فهى الوصول إلى عرفان الله على هذا النحو ، بكل ما فى النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال . فالغنوسية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة ؛ وترجع بأصلها إلى وحى أنزله الله منذ البـدء وتناقله المريدون سراً ، وتعد مريديها بكشف الأسرار الإلـهية وتحقيق النجاة . فـكان العامة منهم يؤخذون بسحر طقوسها ، وكان الخاصة يتعلقون بتعاليمها النظرية . هذه التعاليم مزيج من الآراء والأساطير التى كانت شائعة حينذاك ، وكان العهد عهـد تخير بين الآراء وتوفيق بينها بعد تعارف الشعوب واختلاطها . فـكانت الغنوسية تعدو على الأديان والمذاهب بالتأويل والتحوير ، مدعيـة تحويلها إلى معنى أعمق . فعلت ذلك مع الأديان الوثنية ومع اليهودية فالمسيحية ، فتفرقت فرقاً كثيرة فى أنحاء العالم اليونانى الرومانى .

ب — آراؤها الرئيسية المشتركة بين جميع الفرق ترجع إلى ما يأتى : فى قمة الوجود الله الموجود المفارق اللامدرَك ، السكون ، الهاوية . صدرت عنه أرواح يسمونها أيونات وأراكنة ؛ صدرت زوجاً فزوجاً ، ذكراً وأنثى ، متضائلة فى الألوهية كلما ابتعدت من المصدر . أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام الله ، فطرد من العالم المعقول . عن هذا الأيون أو الأركون الخاطىء صدرت أرواح شريرة مثله ، وصدر العالم المحسوس الذى لم يكن ليوجد لولا الخطيئة ، لأنه عالم شر ونقص ، صانعه شرير ، والمـادة المصنوع منها رديئة . وذلك الأيون هو الذى حبس النفوس البشرية فى أجسامها ، فكوّن الإنسان . ولـكن النفوس تتوق إلى النجاة : نجاة فى الحياة العاجلة من الجبرية المسيطرة على العالم السفلى بتأثير النجوم ، ونجاة فى الحياة الآجلة بالرغم من كيد الشياطين . غير أن الناجين قليل ، فإن الناس طوائف

ثلاث متمايزة بالطبيعة لا بالنية والإرادة فحسب : الطائفة الأولى الروحيون ، وهم من أصل إلهى يكفل لهم النجاة ، أولئك هم الغنوسيون صفوة البشر ؛ والطائفة الثانية الماديون مركبون من المادة ، وهى تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلى ؛ والطائفة الثالثة الحيوانيون يؤلفون طبقة وسطى قابلة للارتفاع والسقوط ، للنجاة والهلاك . ووسيلة النجاة قهر الجسم واطراح كل ما يثقل النفس ويمنعها من البلوغ إلى المقر الروحانى النورانى الذى هبطت منه . هذا فى رأى فريق ، بينما فريق آخر أطلق العنان للشهوة بحجة أن الجسم شىء دنىء عديم القيمة لا حساب له .

١٠٢ — أصلها :

ا — ليس من العسير أن نتبين أصول هذا المذهب إذا ذكرنا أن أصحابه أفلاطونيون فى جملتهم : فهو محاولة لتفسير الشر والنجاة منه ، وكانت مسألة الشر الشغل الشاغل للأديان الشرقية ، والمحور الذى تدور عليه ، وكلها تبين جازعة من الشر ، متشبعة بفكرة التطهير والتكفير . وكانت الثنائية الفارسية قد ظنت أنها وفقت إلى الحل المنشود بالقول بإلهين الواحد خيّر والآخر شرير . وكان اكسانوقراطس (٤٨ ب) عرض تأويلاً ثنائياً لمذهب أفلاطون ، فوضع مبدأين أولين ، أحدهما خيّر سماه «الواحد» والآخر شرير سماه «الاثنين» . ولكن الغنوسيين رأوا أن الشر لا يمكن أن يكون ماهية أولى مقابلة لماهية الخير سواء بسواء ، وقد قال أفلاطون إن الكمال أول والنقص تضاؤله ، فوقفوا عند ثنائية نسبية لا تقول بمبدأين متكافئين ، بل تعتبر صانع العالم المحسوس إلهاً ثانوياً صار شريراً بإرادته بعد أن كان خيراً بطبيعته ، فكانوا هنا متابعين أفلاطون من ناحية منحرفين عنه من ناحيـة : فإن أفلاطون يُرجع تنظيم العالم المادى إلى صانع هو عنده أدنى من المثال الأعلى فيما يلوح إذ أنه يصوره يتأمل المثُل ويصنع الأشياء على غرارها ، ولكنه يجعل هذا الصانع خيّراً ويجعل صنعه فيضاً من خيره ، حتى إذا ما أراد أن يبين أصل الشر عزاه إلى خطيئة ارتكبتها النفس فى حياتها الأولى الروحية الخالصة — غير أن خطيئة النفس لا تفسر سوى شرها هى ، والمطلوب تفسير الشر كله ، وهو يبدو ملازماً للعالم المحسوس ، فوضعوا الخطيئة فى إله أدنى وجعلوا منه صانع العالم . بذلك نزهوا الله عن الدنس بمماسة المادة ، وعن نسبة الشر إليه ، ووضعوه فى مكان قصى لا يدركه الفكر ، وإنما تبلغ إليه النفس بالجذب أو بإشراق فجائى ، وقد قال أفلاطون عن مثال الجمال إنه لا يوصف ، أى لا يضاف إليه

محمول ما ، وعن مثال الخير إنه لا يوصف إلا سلباً ، ولا يعيّن إيجاباً إلا بضرب من التمثيل الناقص .

ب — ولكنهم وجدوا الفراغ عظيماً بين الله والعالم ، إن تركوه على حاله استحال رجوع النفس إلى الله لبعد الشقة عليها ، فاحتاجوا إلى أن يملؤوه فقالوا بالأيونات تصدر عن الله مترتبة ، وكان أفلاطون قد قال بآلهة الكواكب ، فتوفر لهم بذلك علة لعالم المادة ، وسلسلة من الوسطاء بين النفس والله : تنجو النفس بوساطتهم ، فتجتاز أفلاك السيارات السبع ، وتقول « كلمة السر » لكل أيون تصادفه ، وتتحول إلى صورته ، حتى تبلغ خاتمة المطاف . وقد كان القول بالوسطاء شائعاً ، وكان البعض يسميهم « مُثلاً » أخذاً عن الأفلاطونية ، والبعض يسميهم « كلمات » تمشياً مع الرواقيين الذين كانوا يعنون بها القوى الطبيعية الكبرى ، والبعض يدمج الكلمات في « الكلمة » ؛ وفيلون اليهودي الإسكندري يدعوهم بالقوات أو بالملائكة ، وغيره يدعوهم بالجن . ولم يقتصد الغنوسيون في عدد الوسطاء وفي تصور أحوالهم ، فبذلوا خيالاً خصباً في تكثيرهم وفي نسج القصص الغريبة الغامضة عنهم وعن العالم والنفس ، على ما كان يفعل سائر الوثنيين بالإضافة إلى آلهتهم . وسنرى أمثلة من ذلك عند الكلام على الغنوسية المسيحية .

الفصل الثاني

اليهودية والفلسفة اليونانية

فيلون الاسكندرى

(٣٠ قبل الميلاد — ٥٠ بعده)

١٠٣ — حياته ومصنفاته :

ا — هو أكبر ممثل للفكر اليهودى المثقف باليونانية فى ذلك العصر . وقد كان بين اليهودية والوثنية اتصال وتفاعل . فمن جهة ، كان من الوثنيين من يخصون « العلى » إله اليهود بعبادة إلى جانب عبادتهم لآلهتهم ، وكان آخرون يعتنقون عقائد اليهودية ويختلفون إلى معابدها ، وآخرون يدخلون فى الملة اليهودية . ومن جهة أخرى ، كان اليهود يتأثرون بالفلسفة اليونانية . أعلاهم شأنا وأعظمهم نفوذا فى إخوانهم يهود الإسكندرية ، وكانوا يؤلفون جالية غنية زاهرة آخذة بحظ كبير من الثقافة اليونانية ، حتى أنهم لم يكونوا يقرأون التوراة إلا فى الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية[١] ، وكانوا يضيفون إليها مثل ما للأصل من كرامة وعصمة . ولكن كان منهم الكفار أضلتهم السفسطة اليونانية فأعرضوا عن الله وشريعته . وكان آخرون يدينون بدينهم ويتحللون من قيود الشريعة بالتأويل المجازى . على أن كثرتهم بقيت مستمسكة بدينها القومى ، أمينة لأوامره ونواهيه . وكانوا كثيرى التأليف يذيعون باليونانية معتقداتهم وآمالهم فى كتب يعزونها إلى أسماء معتبرة من قدماء الشعراء والفلاسفة . وقد ضاع معظم هذه الكتب ؛ غير أن ما بقى منها يحمل الدلالة الكافية على أهم التيارات الدينية والفلسفية بينهم .

ب — وفيلون أشهر هؤلاء المؤلفين . كان كبير القدر فى قومه . ومما يذكر عنه أنه فى أواخر أيامه ذهب فى وفد إلى روما يشكو معاملة الحاكم الرومانى على مصر لأهل ملته . وهو أيضاً لم يكن يعرف العبرانية ، فقرأ التوراة باليونانية ، وشرحها بهذه اللغة ، قاصداً إلى

---

(١) هى أقدم الترجمات وأشهرها . قام بها فى القرن الثالث قبل الميلاد ، تلبية لدعوة بطليموس فيلادلف ، اثنان وسبعون عالماً من يهود مصر . وهذا العدد هو أصل التسمية .

أن يبين لليونان أن فى التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم ، على ما كان قد حاوله غيره من إخوانه فى الدين . وهو يدمج فى شرحه الضخم آراء الفلاسفة مبعثرة من غير ترتيب ، ولا يعنى بتلخيص آرائه وتحديد معانى ألفاظه ، بل لا يحجم أحياناً كثيرة عن الجمع بين آراء متنافرة . وهو يقارب بين بعض الأفكار اليونانية وأقوال التوراة ، ولكنه يعترف للمفكرين اليونان بالابتكار والعبقرية . ومن بعده صارت فكرة أخذ اليونان عن التوراة مألوفة بين اليهود والمسيحيين . وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ، ولكنه يتخذ الدين أصلاً ، ويشرحه بالفلسفة ، ويعدّ له بها غير مرة . على أنه دوّن بعض الكتب الفلسفية البحتة ، مثل كتاب « فى دوام العالم » وآخر « فى العناية » .

١٠٤ — التأويل الرمزى :

ا — كان يهود الإسكندرية يشرحون التوراة شرحاً رمزياً ، على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا وعبادات الأسرار . التوراة فى جملتها تاريخ بنى إسرائيل وما أصابوا من نعم حين كانوا يرعون شريعة الله ، وما عانوا من نقم حين كانوا يعصونها : فقالوا إنها تمثل قصة النفس مع الله ، تدنو النفس من الله بقدر ابتعادها من الشهوة فتصيب رضاه ، وتبتعد منه بقدر انصياعها للشهوة فينزل بها سخطه . وكانوا يؤولون الفصل الأول من سفر التكوين مثلا بأن الله خلق عقلا خالصاً فى عالم المثل هو الإنسان المعقول ، ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا أقرب إلى الأرض (هو آدم) ، وأعطاه الحس (وهى حواء) معونة ضرورية له ، فطاوع العقل الحس وانقاد للذة (الممثلة بالحية التى وسوست لحواء) فولدت النفس فى ذاتها الكبرياء (وهو قابيل) وجميع الشرور ، وانتفى منها الخير (وهو هابيل) وماتت موتاً خلقياً . وعبور البحر الأحمر يؤول بأنه رمز لخروج النفس من الحياة الحسية ؛ وسبعة أغصان الشمعدان ، بأنها رمز للسيارات السبع ؛ والحجران الكريمان اللذان يحملهما الكاهن الأكبر ، بأنهما رمز للشمس والقمر أو لنصفى الكرة الأرضية ؛ والآباء الذين يعود إليهم إبراهيم ، بأنهم رمز للكواكب ، أو للعناصر الأربعة ، أو للمثل ؛ والفصح بأنه رمز لترك النفس للجسم وشهواته ؛ وشجرة الحياة فى الفردوس الأرضى ، بأنها رمز لأعم الفضائل وهى الطيبة ؛ واقتران ابراهيم بسارة ، بأنه رمز لاتحاد الإنسان الصالح بالفضيلة . وغير ذلك كثير .

ب — يصطنع فيلون هذا الضرب من التأويل ، غير أنه يقف فيه عند حد ، ويقبل

المعنى الحرفى ، لإيمانه الوطيد بالله وشريعته وبالتقاليد القومية ، وإن كان يتابع الفلسفة أحياناً على خلاف قصد الشريعة . وهو يصطنع أيضاً الرمز العـددى المأثور عن الفيثاغورية القديمة والجديدة ، فيقول مثلا إن الواحدغير منقسم ، فهو صورة العلة الأولى وموجد النفس والحياة ، وإن الاثنين منقسم ، فهو مبـدأ الشقاق وأخو الشر ، وهكذا . والاتجاه العام فى شرحه للشريعة هو وضع المعنى الخلقى بإزاء المعنى الحرفى ، أو نقل الثانى إلى الأول أحياناً : فيرى فى الطقوس الدينية عـلامات على الشروط الخلقية اللازمة للعبادة ، وفى تحريم الحيوانات النجسة وجوب قمع الشهوات الرديئة . ومثل هذا النقل ينزع عن الشريعة صفتها الظاهرية أو المدنية ، ويحولها إلى قانون باطن . وقد استبعد فيلون من اليهودية كل طموح سياسى ، وقال إن اليهودى يهودى ديناً لا جنسية ، ويجب عليه أن يكون مواطناً فى البلد الذى يقيم فيه . ونقل الوعود الإلهية الواردة فى التوراة بخيرات دنيوية ومستقبل سعيد لشعب إسرائيل إلى وعود بخيرات روحية للنفس الصالحة وبسيادة الشريعة على العالم ، حتى التئام شمل اليهود فى بلد واحد بعد توبتهم ، يؤوله بمعنى اجتماع الفضائل فى النفس وتناسقها بعد ما تحدثه الرذيلة من تشتت . والمسيح عنده بمثابة الحـكيم الملك عند الأفلاطونيين والرواقيين ، يفرض سلطانه بصفاته الخلقية ليس غير ، من وقار يوحى بالاحـترام ، وهيبة توحى بالخوف ، وإحسان يوحى بالمحبة .

١٠٥ — الوجود :

ا — تصور فيلون للوجود مزيج من العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية . فالله عنده مفارق للعالم ، خالق له ، معنى به ، ولـكنه من البعد عما يدركه العقل بحيث لا نستطيع أن نعلم عنه شيئاً آخر . فـكل ما ورد فى التوراة من تشبيه يجب أن يؤول بحسب هذا الاعتبار . وليس الله عنده إلـٰه إسرائيل فحسب ، وإنما هو إلـٰه العالم أجمع ، وأسماؤه تدل على الـكلية ، فهو الموجود ، والموجود حقاً ، وهو العلة الأولى ، وأبو العالم وملـكه ونفسه وروحه . فإن صادف قول التوراة « إلـٰه إبراهيم وإسحق ويعقوب » أول إبراهيم بالعلم ، وإسحق بالطبيعة ، ويعقوب بالزهد ، بحيث لا تدل الأسماء الثلاثة إلا على مصادرنا الثلاثة لمعرفة الله . وهو يسمى الله شمس الشمس ، والشمس المعقولة للشمس المحسوسة ، أخـذاً عن أفلاطون ؛ ويتابع أفلاطون فى قوله إن الله صنع العالم لمحض خيريته ؛ ثم يجاوز جميع فلاسفة اليونان فيقول : « لو أراد الله أن يدين الناس بلا رحمـة لقضى عليهم بالهلاك ، لأن أحداً منهم لا يستطيع بنفسه أن يجرى

شوطه كاملا دون أن يسقط ولو عن غير قصد . لذا يجمع الله الرحمة إلى العدالة لـكى يخلِّص الناس . وهو لا يرحم بعد الإدانة ، ولـكنه يدين بعد الرحمة ، لأن الرحمة عنـده سابقة على العدالة » .

ب — غير أن علية الله عنده نوعان : علية مطلقة وأخرى نسبية ، تبـدوان فى هذه العبارة : « إن الله لم يُخرج الأشياء إلى النور فحسب ، ولـكنه صنع أيضاً الأشياء التى لم تكن من قبل ، وهو ليس صانعاً فقط ، ولـكنه خالق » . يريد أن العالم المعقول خلق من العدم ، فإن الأرواح خلو من المـادة ، ولدها الله كما يلد العقل أفكاره ؛ أما العالم المحسوس فنتيجة تنظيم الله لمـادة سابقة ، أو نتيجة فعل وسطاء بين الله والمـادة ، كما يذهب اليه أفلاطون . ويعلل فيلون هذه التفرقة بأن الخلق صادر عن قدرة الله وعن خيريته ، فلا يُخلق من الله وحده إلا الموجود الـكفيل بقبول هذه الخيرية . ويقول إن الله حين قال « لنصنعن الإنسان على صورتنا ومثالنا » خاطب وسطاء ووكل إليهم صنع الجزء الفـانى من نفسنا على النحو الذى صنع هو به الجزء النطقى ، لأن الإنسان مزاج من خير وشر ، والله منزه عن الشر ، فـكان لابد ممن يصنع مبدأ الشر فى الإنسان من دون الله . ولـكن فيلون يفترق عن الأفلاطونية والغنوسية فى أنه يجعل المخلوقات التى هى أدنى من الإنسان مصنوعات لله ، لأنها ليست بذات أخلاق ، والشر هو الشر الخلقى . — ومن الوجهة الروحية علية الله مباشرة وغير مباشرة : بين الانسان العاجز والله العلى لابد أيضا من وسطاء ، فإن النفس لاتستطيع الوصول إلى الله دفعة واحدة ، فتتدرج فى صعودها إليه . دعا فلاسفة اليونان هؤلاء الوسطاء آلهة وأبطالا ، ودعاهم موسى ملائكة أى رسلا ، فكان أكثر توفيقاً إذ أنهم يبلغون أوامر الله إلى أبنائه ويحملون صلوات الأبناء إلى الله .

حـ — الوسطاء طبقات . الوسيط الأول هو « اللوغوس » أو الـكلمة ابن الله نموذج العالم . ويليه الحـكمة ، فرجُـل الله أو آدم الأول ، فالملائكة ، فنفَـس الله ، وأخيراً «القوات» وهى كثيرة من ملائكة وجن نارية أو هوائية تنفذ الأوامر الإلهية . على أن هناك نصوصاً تشعر بأن الوسطاء ماهم إلا وجهات مختلفة للعلية الإلهية ، وإنهم إنما يتمايزون فى الذهن فقط ، ويرمزون إلى آثار الله أو حالات النفس . وقد أطال الباحثون النظر فى أقواله عن اللوغوس لقرب عهده من المسيحية واحتمال تأثيره فى القديس يوحنا الإنجيلى (١١ حـ) . ولـكن هذه الأقوال متعددة متباينة : فاللوغوس تارة الوسيط الذى به خلق الله العالم ، كما يصنع الفنان بآلة ؛ والذى به نعرف الله ؛ والذى يشفع لنا عند الله ؛ وهو طوراً ملاك الله الذى ظهر

للآباء وأعلن إليهم أوامر الله ، على ما تذكر التوراة ؛ وهو مرة قانون العالم وقدره ، على مذهب هرقليطس والرواقيين ؛ ومرة أخرى ابن الله البكر ، ومرة ثالثة مثال الإنسان أو الإنسان الأعلى ، إلى غير ذلك من الصور . وما نقوله بصفة قاطفة هو أنه لا يوجد عند فيلون قول بالثالوث ، ولا قول قريب منه ؛ وإذا كان يسمى الكلمة إلهاً فى بعض المواضع ، فذلك منه تمشياً مع الكتاب المقدس ، دون أن يدرك كل مدلول التسمية ، بل إنه يجتهد فى تخفيف مدلولها فيقول « يمكن تسميته بإلهنا نحن الناقصين » و « بإله ثانوى » وهو إلى ذلك يطلق التسمية على موجودات هى عنده أقل استحقاقاً لها من اللوغوس ، كالعالم والكواكب ، على ما يفعل فلاسفة اليونان . فاللوغوس وسيط بين الله والعالم « ليس غير مولود كالله ، ولا مولوداً كالبشر » ولكننا لا نتبين طبيعة هذا التوسط . والنظرية برمتها تنطوى على تناقض : إذا كانت المسافة بين الله والخليقة غير متناهية ، فأى وسيط يستطيع الوصل بينهما ؛ إذا كان إلها ، كان هو أيضاً فوق متناول الخليقة ؛ وإذا كان مخلوقاً كان الله فوق متناوله . لذا كان فهم العقيدة المسيحية فى الكلمة على طريقة فيلون معارضاً للمسيحية .

١٠٦ — الحياة الروحية :

ا — على هذا التصور للوجود يقيم فيلون تصوره للحياة الروحية . إن غاية النفس عنده الوصول إلى الله والاتحاد به . ومعرفتنا لله على أربع درجات : معرفة ناقصة جداً تكتسب بالنظر فى مصنوعات الله ، وعند هذه الدرجة يقف الأكثرون ؛ ومعرفة ترقى سلم الوسطاء ؛ وثالثة تدرك اللوغوس الوسيط الأعظم ؛ ورابعة تدرك الله ذاته ، وهى خاصة بأهل الكمال ، مثل موسى . وإنما تشرع النفس فى صعود سلم الوسطاء حالما تتطهر بالزهد ، وعلى الأخص بالعبادة الباطنة . ويبدأ التطهير والصعود حين يعلم الإنسان بطلان المحسوسات وزوالها . ويدلل فيلون على هذا البطلان بحجج أنا سيداموس . فهو يستند إلى الشك ليضع الإنسان أمام عجزه ويدفعه صوب الله .

ب — وهو يلجأ إلى الشك مرة أخرى ليبين أن النبوة من لدن الله ، وأن العرافة الإنسانية إذا زعمت تجاوز المألوف المحتمل من الأحداث إلى الأنباء بالغيب ، كانت باطلة ، لأن كل شىء مقدور لله ، فالله وحده يعلم المستقبل ، والله وحده يصنع المعجزات . ليست المعجزة معارضة لقانون الطبيعة ، فان قانون الطبيعة هو العقل الإلهى ، وإنما هى معارضة

لتوقعنا ، وهذا التوقع قائم على الظنون التى نركبها عن مجرى الطبيعة والمستقبل . فنرى هنا الإيمان بالقدرة الإلهية يميل بفيلون إلى اعتبار العلوم الطبيعية احتمالية ليس غير . وسيذهب غير واحد مثل هذا المذهب لنفس السبب ؛ نذكر الغزالى مثلاً فى كتابه «تهافت الفلاسفة» .

حـ — ولقد كان لفيلون أثر قوى : ففى القرون الأولى للميلاد استخدم نفر من المفكرين المسيحيين كتبه للوقوف على الفلسفة اليونانية ، وحاكى بعضهم منهجه فى شرح الكتب المقدسة ، وظنه بعض مؤرخيهم مسيحياً ؛ وفى العصر الوسيط دخلت قطع عديدة منه فى « المنتخبات » التى كانت شائعة .

الفصل الثالث

المسيحية والفلسفة اليونانية

(ا) نشوء البدَع

١٠٧ — اتصال المسيحية بالثقافة اليونانية :

ا — لما انطلق الحواريون يبشرون العالم بالوحى الجديد ، اصطنعوا واصطنع تلاميذهم اللغة اليونانية فى الخطابة والكتابة ، فى فلسطين وسوريا ومصر وآسيا الصغرى وشبه جزيرة اليونان . قدم بولس الرسول أثينا « فكان يفاوض اليهود والمتعبدين فى المجمع ، ومن يوجد فى السوق كل يوم . فباحثه قوم من الفلاسفة الأبيقوريين والرواقيين . . . وجاءوا به إلى محفل أريوس باغوس (المحكمة العليا) قائلين : هل يكون لنا أن نعرف ما هذا التعليم الذى تتكلم به ؟» فخطبهم «فلما سمعوا بقيامة الأموات استهزأ بعض منهم ، وقال غيرهم : «سنسمع منك عن هذا مرة أخرى » . وهكذا خرج بولس من بينهم ، ولزمه أناس وآمنوا ، منهم ديونيسيوس الأريوباغى »[1] . وباليونانية كتب بولس رسالته إلى الرومانيين ؛ ثم كتب بها فى روما رسائل عدة إلى الكنائس الشرقية ؛ وبها كتب مرقس انجيله . كذلك كانت اليونانية لغة المسيحيين فى الغرب وفى شمال أفريقيا ، فقد كانت غالبيتهم من المهاجرين الشرقيين ، واستمر الحال على ذلك زمناً طويلا ، فكانوا يعرفون اليونانية ، فاستخدمتها الكنائس ، ومنها كنيسة روما . ولم تحل اللاتينية محلها فى الكتابة والعبادة والوعظ إلا فى منتصف القرن الثالث ، إذ كتب الأفريقيون بها فتبعهم أهل روما وأهل غوليا ، وترجمت الكتب المقدسة من اليونانية ، وترجمت الكتب المسيحية المعتبرة .

ب — وقد اصطدم المسيحيون بالفلسفة اليونانية من أول أمرهم ، وما الشاهد الذى أوردناه مما جرى للقديس بولس فى أثينا إلا واحد من شواهد عديدة . كان فى ذلك المجتمع فلاسفة محترفون اضطلعوا بمهمة الوعظ والإرشاد . فكانوا يمضون ، بلحيتهم وردائهم ، ينشرون تعاليمهم الخلقية فى الأُسَر والجماعات ، كل بحسب مذهبه ، فيلتقى بهم المسيحيون

(١) أعمال الرسل ف ١٧ ؛ فى الكتاب المقدس ، طبعة الآباء اليسوعيين ، بيروت ١٨٩٧ .

ويناقشونهم . وكان من بين المسيحيين جماعة آمنوا بعد فلسفة ، فكان طبيعياً أن يصدروا عن ثقافتهم السابقة فى تبيان عقيدتهم ونقد الوثنية ، فيوفق البعض إلى الحق ، ويضل البعض فتنشأ البدع ، وتقوم المناقشات الكلامية والكتابية لتحديد معالم الدين فى فوضى المذاهب والملل . وهكذا خلقت الفلسفة المسيحية منذ القرن الثانى .

حـ — كانت المذاهب الفلسفية الكبرى أربعة : الأفلاطونية والرواقية والأرسطوطالية والأبيقورية ، مرتبة بحسب حظوتها لدى المفكرين المسيحيين لذلك العهد . أما الأفلاطونية فكانت المذهب المفضل عندهم ؛ عرفوها بوقوفهم على بعض محاورات أفلاطون ، وعن طريق مختلف الكتاب ، وبخاصة فيلون الإسكندرى . أجل كانوا يرفضون أقوالاً فيها تخالف إيمانهم وآدابهم ، مثل الشرك البادى فى جميع كتب الفيلسوف ، إذ تتحدث عن الله والآلهة والألوهية دون فارق ولا تمييز ، ومثل قدم المادة ، وقصر عمل الإله الصانع على تشكيلها وتنظيم العالم مستعيناً فى ذلك بآلهة أدنين ، ومثل التناسخ ، وإلغاء الأسرة ، وتحديد النسل ، وإعدام الأطفال الضعاف أو المشوهين . وكانوا يذكرون أن تلاميذ أفلاطون أسرفوا فى الرياضيات وفى الجدل العقيم إلى أن وقعوا فى الشك . ولكنهم كانوا يعجبون بنواحٍ أخرى ويستشهدون بها : كان يعجبهم القول بعالم معقول فوق العالم المحسوس ، وبإله هو الخير بالذات ، وشمس العالم المعقول ، وصانع العالم المحسوس بما فيه من خير وجمال ، وبنفس إنسانية روحية هابطة من العالم المعقول تائقة للعودة إليه ، وبتحقير الجسم والحياة العاجلة ، والإشادة بالزهد والتطهير والخلود والاتحاد بالله . وما زالوا يعتبرون الأفلاطونية أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى المسيحية ، حتى إذا ما جددتها مدرسة الإسكندرية فى القرن الثالث متأثرة باليهودية والمسيحية ، استغلوا الأفلاطونية الجديدة أيضاً .

د — وأما الرواقية فكانوا ينكرون منها قولها بوحدة الوجود ، وبالمادية المطلقة ، والضرورة العاتية ؛ وفناء الشخصية بالموت ؛ وجواز الانتحار . وكانوا يأخذون على أصحابها تناقضهم فى تقواهم وهم لا يعترفون لله بوجود مفارق وشخصية مستقلة . بيد أنها كانت منذ البدء مدرسة فضيلة وإباء وتدين ، واستمسك رجالها بهذا الموقف وأمعنوا فيه ، فدعوا بحرارة إلى عبادة الله ومحبته ، وسموه أباً ، وحللوا الحياة الروحية تحليلا دقيقاً ، وفصّلوا القول فى الفضائل وأنواعها فى مختلف الظروف ، فزادوا من هذه الناحية أشياء كثيرة على الفلسفة اليونانية . وكانت الرواقية المذهب السائد فى روما أوائل المسيحية ، إذ كانت النفوس الكريمة تستقوى بتعليمها الترفع عن أحداث الزمان ، والاعتصام فى الارادة الصالحة ، والتسليم

لأحكام القدر ، بينما كان الأباطرة يسرفون فى الاستبداد . وأقطاب الرواقية الرومانية ثلاثة هم : سنيكا (٤ قبل الميلاد — ٦٥ بعده) وأبيكتاتوس (٦٠ — ١٤٠) والامبراطور مرقس أوريليوس (١٢١ — ١٨٠) ؛ والاثنان الأخيران كتبا باليونانية . وقد اقتبس المفكرون المسيحيون من الرواقية ، وخصوصاً فى الخلقيات ، وكان معظمهم قد تنصر بعد رواقية أو رواقية أفلاطونية ، وكانوا يعدون هاتين المدرستين ، لنزعتهما الروحية ، بمثابة المدخل إلى المسيحية .

هـ — وكان الحال على العكس بالنسبة للمدرستين الأخريين . فقد نفروا من الأرسطوطالية وهى لم تكن معروفة خارج مدارسها إلا من مختصرات شوهتها بما أغفلت من نظريات سليمة عميقة ، وما أبرزت من أقوال معارضة للمسيحية ، مثل أن المحرك الأول لا يحرك حركة فاعلية بل حركة غائيـة ، وأنه ليس خالقاً ولا منظماً للعالم ، ولـكنه متوحد فى ذاته لا يعلم الموجودات ولا يعنى بها ، وأن العـالم قديم ضرورى بمادته وصوره ، وأن هناك محركاً أول لـكل فلك ؛ فالمحركون الأوائل والآلهة كثير ، وأن النفس الإنسانية صورة الجسم لا تقوم بدونه ، أو كذلك كان يقال لغموض كلام أرسطو فى هذه النقطة وما يتصل بها من نقاط ، وأن الفيلسوف ينكر على أفلاطون وضعه مثال الخير غاية قصوى للإنسان ، فيدع الأخلاق بغير أساس ، وأنه يحتم خيرات الجسم والخيرات الخارجية لتحقيق السعادة . يضاف إلى ذلك أن رجال المدرسة كانوا قد مالوا إلى العلم الطبيعى منذ الجيل الأول بعد أستاذهم ، فشاع عن أرسطو أنه «طبيعى» وأنه « ملحد » .

و — كذلك أجمعوا على نبذ الأبيقورية وازدرائها ، فقد كانت تؤلف الموجودات من ذرات مادية ليس غير ، حتى الآلهة والنفوس البشرية ، وتنكر الخلود ، وتقصر الحياة الإنسانية على طلب اللذة ؛ وكان أتباعها يسرفون فى هذا الطلب ، حتى صار لفظ «أبيقورى» عنواناً على الإلحاد والاستهتار .

١٠٨ — الغنوسية المسيحية :

ا — ما كادت المسيحية تظهر حتى تناولتها الغنوسية ، فتزيت بزيهـا ونافستها منافسة قوية من سوريا إلى روما ، فكانت خطراً كبيراً عليها طوال القرون الأربعة الأولى . كان أول ظهورها فى السامرة ، ثم فى الإسكندرية ، أى فى الأوساط التى كانت الغنوسية الوثنية ناشطة فيها بنوع خاص . ففى السامرة كان رجل اسمه سمعان يسحر ويدهش

الشعب ، ويعلّم ضرباً من الغنوسية ؛ كان على جانب من العلم ، يروى أشعار اليونان ويعرف فلاسفتهم وبخاصة أفلاطون ، ويعرف فيلون ويصطنع منهجه فى تأويل التوراة تأويلاً رمزياً . فجاء السامرة فيليب الرسول يبشر بالمسيح ، فلما سمعوا أقواله وعاينوا الآيات التى صنعها ، آمنوا واعتمدوا ؛ ودهش سمعان أيضاً لما كان يجرى من الآيات العظيمة ، فآمن واعتمد ولزم فيليب . ولما قدم بطرس ويوحنا عرض عليهما أن يبتاع منهما القدرة على منح الروح القدس ، فنهره بطرس قائلاً له إن قلبه غير مستقيم أمام الله ، وحثه على التوبة[1] . ولكنه استأنف دعايته ، وزعم أن الإله الأعلى أظهر نفسه للسامريين كآب فى شخصه هو ، وأظهر نفسه لليهود كابن فى شخص المسيح ، وأظهر نفسه فى البلاد الأخرى كروح قدس . وواضح من هذا أنه أراد محاكاة المسيح . وقد انتشرت شيعته وكانت حرباً على المسيحية ، تعتمد فى الأكثر على الخرافة والسحر فتروج عند العامة .

ب — وفى القرن الثانى ظهر غنوسيون مسيحيون متفلسفون . أصابوا نجاحاً كبيراً ، فنهضت الكنائس بإشراف كنيسة روما توثق عرى الاتحاد بينها ، وتحدد عقيدتها ، وتفرض على طلاب المعمودية تعليماً مطولا دقيقاً لتحميهم من البدع بتفقيههم فى الدين . وأشهر هؤلاء الغنوسيين ثلاثة : باسيليدس ، وڤالنتين ، ومرقيون . باسيليدس علّم بدعته بالإسكندرية فيما بين سنتى ١٢٠ و١٤٠ ؛ وڤالنتين ولد فى شمال مصر وتعلّم بالإسكندرية وعلّم بها ، ثم قصد إلى روما وأقام بها ثلاثين سنة (١٣٦ — ١٦٥) ، وهناك انشق عن الكنيسة وكوّن شيعته ؛ ومرقيون هبط روما من آسيا الصغرى حوالى ١٤٠ ، ولما شرع يعلّم أقلق بال الرؤساء ، فنشر رسالة يبين فيها معتقده ، فكانت سبباً فى فصله من الكنيسة ، فشايعته جماعة ، وتكاثرت فأنشأ كنيسة انتشرت انتشاراً سريعاً فى المسيحية كلها ، ودامت إلى آخر القرن الرابع . ويشترك هؤلاء الثلاثة فى قوة العاطفة الدينية ، وفى الجزع من سلطان الأهواء على النفس ، وفى تنصرهم لاعتقادهم أنهم يجدون فى النصرانية رضاء حاجاتهم العقلية والروحية ، ويتحررون من نير الأهواء ، وفى انقلابهم إلى الغنوسية .

ح — والغنوسيون المسيحيون بالإجمال يؤولون عقائد المسيحية تبعاً لمذهبهم ، ويصوغون أساطيرهم بألفاظها . فهم يقيمون الثنائية على ما يزعمون من تعارض بين التوراة والإنجيل ، إذ يقولون إن التوراة تصور إلهاً قاسياً جباراً ، بينما الإنجيل يكشف لنا عن إله وديع حليم خيّر للغاية . ذهب باسيليدس إلى أن إله العهد القديم ما هو إلا رئيس الملائكة الأشرار ؛ وألح مرقيون فى هذا المعنى وألف كتاباً أسماه « الأضداد » جمع فيه آيات

(١) انظر « أعمال الرسل » ف ٨ ، آية ٥ وما بعدها .

متقابلة فى حرفها ليستنتج منها تغاير الإلٰهين والشريعتين . إلٰه العهد الجديد هو الإلٰه الأعلى ، الالٰه الحق ، الالٰه الآب ، خالق العالم المعقول ، أبو المسيح وإلٰه المسيحيين ، وإلٰه العهد القديم صانع العالم المحسوس وإلٰه اليهود ، عنى بهم وقهر أعداءهم من أجلهم . الأول يعلم العالم المعقول والعالم المحسوس وصانعه ؛ والثانى يجهل الأول جهلا تاماً ، فاستطاع أن يقول : أنا الإلٰه الأوحد وليس فوق إلٰه آخر ، ولم يعرف أنبياؤه شيئاً عن الإلٰه الأعلى بما فيهم آخرهم يوحنا المعمدان ... الشريعة القديمة قائمة على أن العين بالعين والسن بالسن ، والشريعة الجديدة هى العظة على الجبل . ولا صلة بين المسيح المخلّص وبين المسيح الحربى الذى وعد به أنبياء العهد القديم الناطقون عن وحى إلٰههم ، ولكن المسيح جاء لتحقيق رسالة معارضة للمسيحية التى ينتظرها اليهود . فكان الغنوسيون ينبذون التوراة نبذاً تاماً ، ويقبلون من بين الأناجيل والرسائل ما يروقهم ، ويحذفون مما يقبلون الفصول والآيات المناقضة لآرائهم .

د — أما صدور الموجودات عن الإله الأعلى ، فلهم فيه حكايات مطولة . يضع باسيليدس بعد (الآب) ثمانى مجردات مشخصة صدر بعضها عن بعض الواحد تلو الآخر ، منها الحكمة والعدالة والسلام ؛ ويقول إن الملائكة الأول الصادرين عن الحكمة صنعوا السماء الأولى ، والملائكة الصادرين عنهم صنعوا السماء الثانية ، وهكذا صنعت على التوالى ثلاثمائة وخمس وستون سماء ، وذلك هو السبب فى أن السنة تعد ٣٦٥ يوما ! ويذهب ڤالنتين إلى أن الحياة الإلهية انتشرت بصدورات مزدوجة لا مفردة ، فيضع الشهوة فى الأيونات أو الملائكة يتزاوجون ويلدون أيونات أخرى فيها شهوة كذلك . والأيون الأخير « صوفيا » لما رأى أن الأيونات ولدت بالتزاوج ، وأن الآب ولد بمفرده ، أراد أن يحاكيه ناسياً أنه مخلوق وأن الآب غير مخلوق ، فولد شيئاً مشوشاً لا صورة له هو الذى عناه موسى بقوله « وكانت الأرض كدرة » ، فانزعج العالم الإلهى لهذا المولود ، وتضرع الأيونات إلى الآب أن يتحنن على صوفيا ...

هـ — وأراد الآب أن يقضى على العمل المشئوم الذى عمله الصانع ، وأن يخلص الانسانية التعسة التى لم يخلقها ، والتى لم تكن تعرفه ، فنزل المسيح من السماء . لم يولد من العذراء مريم ، بل ظهر تام التكوين ، وأخذ يعلّم ويعرّف الناس بالآب ، ولم يتخذ له جسما مادياً ، بل ظهر فى شبه جسم ، لأن المادة رديئة ، ولأنها ملك الصانع . ويختلف الرأى بين الغنوسيين : فيقول البعض إن المسيح لم يتألم ولم يمت ، ولكن الشيطان تألم ومات مكانه

وبصورته ، ويقول مرقيون : بل مات من أجل البشر ، فحررهم من سلطان الصانع . وكان بعضهم يضع المسيح فى مرتبة أدنى من الملائكة ، وبعض آخر يضعه فى مرتبة أعلى .

و — وافترقوا كذلك فيما يترتب على رداءة المادة واحتقار الجسم ، فذهب فريق إلى منع الزواج ، وذهب فريق آخر إلى إباحة جميع الأفعال ، وإعفاء النفس من تبعة ضعف الجسم . والزعماء الثلاثة الذين ذكرناهم كانوا على الرأى الأول ، فقال باسيليدس إن الشهوة الجنسية ، ولو أنها طبيعية ، إلا أنها ليست حاجة ضرورية ؛ ومنع مرقيون الزواج بغيـة العمل على انقراض البشرية بأسرع ما يمكن . ويتفقون جميعاً فى إنكار بعث الأجسام ، ويؤوله البعض بأن المقصود به المعمودية تبعث النفس الخاطئة من الموت الروحى إلى الحياة الروحية .

ز — وكان المسيحيون ينكرون كل ذلك أشد الإنكار ، كما كانوا ينكرون القضايا الأساسية فى الغنوسية ، وهى أن للعالم صانعاً مغايراً لله ، وأن للنفس حياة سابقة على الحياة الأرضية ، وأن الخطيئة الأصلية ارتكبت فى العالم المعقول ، وأن المادة رديئة بالذات ، وأن الأجسام لا تبعث . ولما كانت هذه القضايا أفلاطونية ، وكان الغنوسيون يستشهدون بأفلاطون فى صددها ، فقد دعاه بعض المسيحيين بأبى البدَع ، فى الوقت الذى كان فيه غيرهم يعتبره خير ممهد للمسيحية .

١٠٩ — المانوية :

ا — وفى القرن الثالث عادت النظرية الفارسية فظهرت بدعة مسيحية ثنائية صريحة ، هى المانوية نسبة إلى مؤسسها مانى بن فاتك . ولد مانى فى مملكة بابل حوالى ٢١٥ ، وكانت بابل أحد المراكز الجامعة للشعوب والديانات ، المواتية للتخير وتأليف المذاهب . وكان أبوه فارسياً ينتمى إلى شيعة ثنائية ، فأنشأه عليها . قرأ مانى الـكتب الدينية على اختلافها ، ومنها كتب الغنوسيين ، ولـما بلغ الرابعة والعشرين أدعى النبوة وشرع يعظ . ثم قصد إلى الهند وأعلن هناك « أمل الحياة » . ولما ارتقى شابور عرش فارس (٢٤١) استدعاه وأذن له أن يعظ فى أنحاء المملـكة ، ولـكن مذهبه لقى معارضة شديدة لخروجه على الزرادشتية . فأمر به الشاه بهرام بن شابور فأعدم سنه ٢٧٢ .

ب — قال مانى بما قال زرادشت من أن للعـالم مبدأين ، أحدهما نور والآخر ظلمة . ولـكنه رمى إلى وضع دين جديد تتحدفيه سائر الأديان ؛ قال : « لقد اندمجت الـكتب القديمة فى كتبى ، فتألفت منها حكمة كبرى لا نظير لها فى كل ما أعلن للأجيال السالفة » . هذا

الدين الجديد تغلب عليه المسيحية ، وقد قال مانى إنه رابع ثلاثة تقدموه : المسيح وزرادشت وبوذا ، ترجموا عن حكمة واحدة ، ويمتاز هو عليهم بأنه وعظ وكتب بينما هم اقتصروا على الوعظ . وهو يقدم المسيح على الاثنين الآخرين ، ويقول عن نفسه إنه « الفارقليط » الذى قال عنه يسوع : « حينما أذهب أرسل إليكم المعزى » أى الروح القدس . فهو يصل تعليمه بالمسيحية ، ويدعى أنه جاء بالوحى الذى وعد به يسوع تلاميذه ، وأنه خاتم المرسلين . ولكنه كان يتصرف فى الأناجيل على ما يروقه حذفاً وإثباتاً ، وكان يأخذ عن الأناجيل المنحولة التى كانت شائعة فى أيامه ، ويذهب إلى أن المسيح لم يولد بل جاء رجلاً كاملاً ، وأنه لم يمت على الصليب بل الذى صلب الشيطان . وكان يرفض العهد القديم ، ويتهكم على أنبياء إسرائيل ، ويحمل على اليهود — وكل ذلك مأخوذ عن الغنوسيين .

حـ — والناس عنده طوائف ثلاث : طائفة الصديقين أو المختارين ، وهم أتباعه الأوفياء علماً وعملاً ؛ وطائفة المستمعين (أو السمّاعين كما يقول ابن النديم فى الفهرست) وهم المعتنقون مذهبه غير العاملين به بعد ؛ وطائفة الخطأة ، وهم أهل الأديان الأخرى فالصديقون لا يتزوجون ، ولا يتولون منصباً عاماً ، ولا يحملون سلاحاً ولا يحاربون ، ولا يذبحون الحيوان ولا يأكلونه ، ولا يشربون الخمر ؛ هؤلاء تصعد نفوسهم إلى النعيم بعد الموت تواً . والسماعون يشاركون فى جميع الشعائر ، ولكنهم لا يقوون على القيام بسائر التكاليف ، غير أنهم ملزمون ، إن تزوجوا ، بالاقتصار على امرأة واحدة ، والاجتهاد فى أن لا يعقبوا من الزواج ، وبالإحسان إلى الصديقين تكفيراً عن تقصيرهم فى اللحاق بهم ؛ وهؤلاء تبقى نفوسهم بعد الموت فى هذا العالم ، فتدخل جسماً آخر فآخر حتى تنتهى إلى جسم صديق ، وتلك هى المرحلة الأخيرة قبل الصعود إلى النعيم . أما الخطأة فمهالكون فى جهنم .

د — وكانت المانوية منظمة فى « كنيسة » على رأسها « الإمام » مقره بابل ، ويليه اثنا عشر معلّماً تشبهاً بالحواريين الاثنى عشر ، يليهم اثنان وسبعون أسقفاً ، فجماعة الكهنة والشمامسة . وكان لها « سران » يمنحان للصديقين : المعمودية والقربان . وكانت لها طقوس وأعياد : انتشرت فى الشرق حتى الصين ، وفى الغرب حول البحر المتوسط . فكانت آخر البدع الغنوسية وأقواها وأدومها ، ثبتت إلى القرن الثالث عشر ، وكانت لها فيه هبّة هائلة تهددت المسيحية فى إيطاليا وفرنسا . وكانت كتبها معروفة بالسريانية

منذ القرن الرابع . ونقل عبد الله بن المقفع كتب مانى ، ولخص المؤلفون المسلمون أقوال المانوية ونقلوا قطعاً منها ، نذكر من بينهم ابن النديم فى كتاب « الفهرست » والشهرستانى فى كتاب « الملل والنحل » ؛ وتعد رواياتهم عنها أهم المراجع فيها لأن كتبها ضاعت جميعاً . وهم يتحدثون عن مرقيون أيضاً فى زمرة « أصحاب الاثنين » . وقد كان للغنوسية بالإجمال تأثير على الفلسفة ، فما لا شك فيه أن الأفلاطونية الجديدة آخذة عنها فى غير ما موضع ، مع هذا الفارق وهو أن أفلوطين وأضرابه فلاسفة يعولون على الاستدلال ، والغنوسيون واضعو أساطير يجرون مع الخيال .

الفصل الرابع

المسيحية والفلسفة اليونانية

(ب) المحامون عن الدين

١١٠ — تمهيد :

ا — هم طائفة من الكتاب قاموا فى مختلف البلدان يوجهون رسائل إلى الأباطرة يدافعون فيها عن الدين الذى اعتنقوه بعد أن شبوا على الوثنية والفلسفة ، ويحتجون على الاضطهاد ، ويلتمسون رفعه . وقد دعوا بالمحتجين أو المحامين عن الدين ، وجاءت احتجاجاتهم أول محاولة لنقد الفلسفة بالعقل الصرف وتمثيل الصالح منها . وهم فريقان : فريق يحمل على المذاهب اليونانية ، ويدلل على أنها مصدر البدَع فى الكنيسة ، ويعارضها « بالحقيقة المسيحية » ؛ وفريق يعجب بالفلسفة اليونانية ، ويتحرى مَا بلغت إليه من حقائق أعلنتها المسيحية من جهتها ، ويخلص من ذلك إلى أن لا تعارض بين الفلسفة والدين ، بل إن الفلسفة تمهد السبيل للدين ، فالاتفاق ممكن بينهما . هذان الموقفان سيظلان ممثلين بين المسيحيين ، ففى كل عصر ستلقى الفلسفة نقداً من البعض وتأييداً من البعض . ورجال الفريق الثانى هم الذين يهموننا بنوع خاص . وقد بلغ رجال الفريقين الاثنى عشر على الأقل ، صدرت دفاعاتهم أو احتجاجاتهم متتالية على طول القرن الثانى . وأشهرهم ثلاثة : اثنان يمثلان نزعة التوفيق بين المسيحية والفلسفة ، هما القديس جوستين واثناغوراس ؛ وواحد يمثل الهجوم العنيف على الفلسفة ، هو تاتيان . نجد عندهم جميع المعانى التى يشترك فيها الآخرون ، لذلك نقتصر عليهم ، سيما وإن المعروف عن الباقى قليل .

ب — وترجع المعانى التى طرقوها إلى ثلاثة كبرى : فقد نقدوا المعتقدات والأخلاق الوثنية ، وشرحوا الإيمان المسيحى ، وأشادوا بأخلاق المسيحيين . أما المعنى الأول فلم يأتوا فيه بجديد ، فقد كان اليهود سبقوهم إلى نقد الوثنية والدفاع عن التوحيد ، بل كان الفلاسفة الوثنيون أنفسهم حملوا على الخرافات الشعبية ، وكانت المدارس الفلسفية نقدت بعضها بعضاً فاستعان الكتاب المسيحيون بكل ذلك . وأما المعنيان الثانى والثالث ، فقد بذلوا فيهما مجهوداً

خاصاً : شرحوا عقائدهم بالأسلوب الذى أفادوه من ثقافتهم ، فوردت على أقلامهم ألفاظ وعبارات فلسفية ، وبخاصة أفلاطونية ورواقية ، رأوها صالحة لأداء مرادهم ولتأديته إلى الوثنيين من قرائهم ، فأدخلوا الفلسفة على الدين ، وكانوا يوفقون أحياناً فى تحويل اللفظ الفلسفى إلى الوجه الذى يتفق مع العقيدة ، ويقصرون أحياناً فيلتبس المعنى . هذا من جهة ومن جهة أخرى ألحوا فى بيان سمو الأخلاق المسيحية ، وأجمعوا على ملاحظة أن هذه الأخلاق تتألق على السواء فى المثقفين وفى الجهلاء الفقراء أصحاب الحرف اليدوية ، فى حين أن الفلسفة ، على اختلاف مدارسها ، بقيت مقصورة على نفر من الخاصة يحتقرون العامة ، ويدعونها إلى خرافاتها عامدين ، فلم تستطع الفلسفة أن تغير من أخلاق المجتمع ، واستطاعت المسيحية ، فكان ذلك دليلاً على قوة خفية كامنة فيها .

١١١ — القديس جوستين (١٠٣ — ١٦٧) :

ا — هو أشهر الثلاثة . ولد فى نابلس من أبوين وثنيين ، وكانت المدينة وثنية عامرة باليونان والرومان ، وكان فيها جالية يهودية . تثقف ودرس الفلسفة يحدوه « الشوق إلى معرفة الله » فطاف بمذاهبها حتى اطمأن إلى الأفلاطونية . ترك فلسطين وذهب إلى أفسس ، فأقام فيها مدة تنصر فى أثنائها ، حوالى سنة ١٣٠ على أبعد تقدير ، وشرع ينشر دينه بالخطاب والنقاش على ما كان مألوفاً . ثم قصد إلى روما ، وفتح فيها مدرسة ، وظل يعلّم إلى أن استشهد هو وستة من تلاميذه . والمظنون أن فيلسوفاً كلبياً هو الذى سعى بهم . وإنما يظن ذلك لما روى جوستين فى أحد كتبه من أن الكلبى كان يناقشه فى حلقات علنية ويحمل عليه بين الجمهور ، وأنه كان يتوقع أن يبلغ أمره إلى الحاكم .

ب — وهو فى روما ، وفى أثناء الخمس عشرة سنة الأخيرة من حياته ، دوّن ثلاثة كتب تعتبر خلاصة تفكيره وتعليمه . الأول « احتجاج مرفوع إلى الإمبراطور انطونان وولديه (أحدهما مرقس أوريليوس) ومجلس الشيوخ والشعب الرومانى » . يفتتحه ببيان الغرض منه ، وهو إبراء ذمته بإنارة أولى الأمر وتحميلهم تبعة تقتيل المسيحيين ؛ ثم يحتج على الاضطهاد فيقول إن الحكام يقيمون الدعوى على المسيحيين لمجرد كونهم مسيحيين لا لاقترافهم ذنباً يعاقب عليه القانون ، وهذا ظلم صارخ . وينتقل إلى عرض العقيدة المسيحية والتدليل عليها . والكتاب الثانى احتجاج أيضاً وضعه بعد الأول بزمن وجيز ، بمناسبة استشهاد فريق من المسيحيين ؛ يعيد فيه احتجاجه ويكمل بعض النقط التى كان

قد عرض لها . والكتاب الثالث « حوار مع تريفون » يقص فيه تاريخ ثقافته الفلسفية واعتناقه المسيحية ، ويعود إلى عرض الإيمان المسيحى . وتذكر له كتب أخرى فقدت ، منها كتاب فى « الرد على البدَع » وآخر فى « الرد على مرقيون » .

ح — صلته بالفلسفة اليونانية يُستدل عليها بأنه يذكر عدة محاورات لأفلاطون : الجمهورية ، تيماوس ، فيدون ، فيدروس ، فيلابوس ، غورغياس ، احتجاج سقراط . غير أنه لم يدرسها دراسة جيدة ، فإن معرفته بأفلاطون تبدو مختصرة ومختلطة بأفكار غريبة عنه أهمها أفكار رواقية ، وكانت الأفلاطونية تعلّم على هذا النحو فى زمانه ، زمان التخير والتوفيق . وهو فى مواضع كثيرة يحذو حذو « احتجاج سقراط » ؛ وكتابه « حوار مع تريفون » حوار مروىّ كحوار « فيدون » ومهدى إلى صديق . وكان معجباً بموت سقراط . أما المذاهب الأخرى فكان ملماً بها ، وبالأخص المذهب الرواقى ، ولكن من غير تعمق .

ء — وهو يطرق مسائل فلسفية هامة ، فإنه يعنى ببيان الفرق بين المسيحية والفلسفة اليونانية ، كما يعنى ببيان وجوه الشبه بينهما ؛ يصنع ذلك فى معرض الدفاع عن المسيحيين إذ يقول : «إننا متفقون فى بعض النقط مع أفضل فلاسفتكم وشعرائكم ، وفى نقط أخرى نتحدث عن الله خيراً مما يتحدثون ، فلِمَ تبغضوننا ؟ » ويسوقه الكلام فى النبوءات إلى البحث فى إمكان التوفيق بينها وبين الحرية : ويعود إلى مسألة الحرية بصدد الكلام على العناية الإلهية ومدى تدبيرها ، ويعالج مسألة العناية بمناسبة سؤال كان يتردد على الأفواه : لِمَ يسمح الله بالشرور التى تنزل بالمسيحيين ؟ ويبحث فى ماهية الله ومعرفتنا إياه ، وفى النفس وخلودها . غير أن بحثه فطير ، وتأليفه قليل الأحكام كثير الاستطراد ، بحيث يصعب تتبعه وتلخيص كتبه تلخيصاً يتمشى مع سياقها . ونحن نجتزىء ببعض مواقفه البارزة .

هـ — يعرّف الفلسفة بأنها علم الموجود والحق ، وبأن الغاية منها تحقيق السعادة . وإنما تتحقق السعادة بمعاينة الله ، الحق بالذات والخير الأعظم . هذا يبدو له معقولاً ، وقد تعلمه من أفلاطون وراقه منه . وهو يتناول نصاً من « فيدون » منصباً على معرفة المثل بالإجمال فيخصصه بمعرفة الله ويورده هكذا : « قال أفلاطون : إن عين النفس أعطيت لنا كى نستطيع أن نتأمل ذلك الموجود الحق الذى هو علة جميع الموجودات المعقولة ، والذى لا لون له ولا شكل ولا مقدار ولا شىء مما يدركه البصر ، ولكنه موجود يجاوز كل ماهية فلا يوصف ، وهو وحده جميل وخيّر بالذات ، يظهر فجأة فى النفوس الشريفة بسبب ما بينها

وبينه من شبه فى الطبيعة ، وبسبب شوقها إلى رؤيته »[١] . هذا النص أفلاطونى ما عدا العبارة الأخيرة عن الظهور الفجائى ، فإنها إضافة من الكاتب تعبر عن نزوعه الخاص ومذهبه المسيحى . فهو يقرر أن لنا ثلاثة علوم بالله : الأول طبيعى ، فإن «العقل يستطيع أن يعلم أن هناك إلـهاً ، وأنه هو الموجود دائماً ، وهو هو دائماً ، وهو علة وجود ما عداه » . ولكن العقل يقف عند هـذا الحد ، ولا تؤدى الفلسفة إلى معاينة الله ، ولم يعاين الفلاسفة الله ، لأن الإنسان لا يستطيع البلوغ إلى تلك المعاينة بقوته البحتة ، وقد اعتقد فيثاغوراس وأفلاطون بالتناسخ ، فأفسدا معنى الخلود . على أن الحياة الروحية لا تقنع بذلك العلم المجرد ، والنفس تواقة إلى أن تعلم الله كما تعلم شخصاً حياً لها به صلة ؛ ولقد تفضل الله فمنحنا علماً آخر بذاته ، إذ أظهر نفسه للأنبياء فعرّفونا به ؛ لم يتكلموا « بأسلوب برهانى ، بل كشهود للحق » فوصفوا الله ، بينما الفلاسفة لم يستطيعوا أن يقولوا عنه سوى إنه لا يوصف . غير أن هذا الوحى الخارجى الواصل إلينا من الأنبياء ليس يكفى ، بل يجب أيضاً استنارة النفس بالروح القدس ، وذلك هو العلم الثالث والأخير فى الحيـاة الدنيا . فالمسيحية هى الفلسفة الكاملة التى تحقق الغاية من الفلسفة .

و — بيد أن الفلسفة الإنسانية لا تخلو من الحق على نقصها . كيف وصل الفلاسفة إلى هذا الحق ؟ نجد عند چوستين رأيين فى الموضوع : رأى كان اليهود قد قالوا به وتناقله عنهم كثير من المسيحيين ، يُرجع وجوه الشبه بين الفلسفة والدين إلى أخذ الفلاسفة عن التوراة مباشرة أو عن طريق غير مباشر . يقول چوستين : « قال أفلاطون إن الله ، لكى يصنع العالم ، صور مادة غير معينة ، وهذا مأخوذ عن سفر التكوين . كذلك الحال فى الاحتراق العام الذى يقول به الرواقيون ، فإنه مأخوذ عن موسى أيضاً . وكل ما قاله الفلاسفة والشعراء عن خلود النفس ، وعن الجزاء الذى يلى الموت ، وعن تأمل الأمور السماوية ، وغير ذلك من العقائد ، إنما تلقوا مبادئه من الأنبياء فاستطاعوا أن يتصوروه ويعبروا عنه » . وهو حين يعرض هذا الرأى يخرج منـه إلى هذه النتيجة « لسنا نحن الذين ينقلون أقوال الآخرين ، ولكنهم هم الذين يحاكون ما نقول » . وهذه دعوى واهية لا سند لها ، وحجة مرسلة فى معرض الدفاع والمفاخرة . ومهما يكن ظن چوستين بها فإن رأيه الآخر نظرية عميقة تعترف للعقل الإنسانى بطبيعة ثابتة وقدرة على كشف الحق .

ز — هـذا الرأى الآخر هو أن المسيح كلمة الله أو « اللوغوس » ينير العقول البشرية

(١) انظر « فيدون » ص ٦٥ (هـ) — ٦٦ (١) .

منذ البدء ، فأخصبت بذوراً منه واهتدت إلى بعض الحقائق : « كل ما قاله الفلاسفة والمشرعون وما اكتشفوه من جميل ، إنما بلغوا إليه بفضل تأثير جزئى من اللوغوس . ولما كانوا لم يعرفوا اللوغوس بأكمله ، ، فقد أخطأوا أحياناً ، وناقض بعضهم بعضاً . فكل ما قيل من حق فى كل زمن وفى الإنسانية جمعاء فهو ملكنا نحن المسيحيين » . ومن الحق الذى استكشف بالعقل الطبيعى «أن هناك إلهاً» كما أسلفنا ، وأن الخير والشر متغايران ، وأن العدالة والفضيلة جميلتان . ويترتب على هذا أن الإنسان مقيد بضميره ولو لم يبلغ الوحى إليه : « نقول إن المسيح ولد منذ مائة وخمسين سنة ، فيعترض علينا بأن جميع من سبقوه كانوا إذن غير مسئولين عن أفعالهم ، فنجيب أن المسيح هو المولود الأول من الله ، وأنه كلمته الذى يشارك فيه الناس جميعاً فالذين عاشوا بحسب اللوغوس هم مسيحيون حتى ولو كانوا اعتبروا ملحدين ، كسقراط وهرقليطس وأمثالهما عند اليونان ، وإبراهيم وحنانيا وغيرهما عند البرابرة ، وهم كثير » . ويدلنا چوستين على علامة ظاهرة نعرف بها أحكام اللوغوس فيقول : « الذين عملوا الخير ، أى عملوا ما هو خير عند الجميع وبالطبع ودائماً ، هؤلاء محبوبون من الله وسيخلصهم المسيح يوم القيامة » . ويقول أيضاً : «لقد بين الله الخير والعدل فى كل أمة ، وإن كل أمة لتعرف أن الزنا والقتل شر ، وقد يرتكب الجميع الشر ويظلون عالمين أنه شر ، اللهم إلاّ الذين استولى عليهم روح خبيث ، أو أفسدتهم التربية والعادات القبيحة ، فإنهم يفقدون المعانى الطبيعية ، أو بالأحرى يحجبونها ، فإننا نراهم يأبون احتمال ما يفرضونه من شر على الآخرين ، ويلوم بعضهم بعضاً فيما بينهم وبين أنفسهم على ما يقترفون » .

حـ — هذه النصوص على جانب عظيم من الأهمية ، فهى تبين لنا بجلاء فى فجر المسيحية الموقف الحق من العقل والإيمان : العقل صادق فى دائرة الطبيعة ، وآيته تلك الأحكام التى يصدرها بالطبع ودائماً فتجىء واحدة عند الناس جميعاً ، وتكفل الخلاص لكل ذى إرادة صالحة يهتدى بهديها ؛ والإيمان مكمل للعقل لا مبطل له ، لأن مصدرهما واحد . يضاف إلى ذلك أن هذه النصوص تقدم لنا مثالا حسناً لما أشرنا إليه من اصطناع المسيحيين المصطلحات اليونانية وحملها على معانى جديدة . فلفظ « لوغوس » وارد عند هرقليطس والفيثاغوريين والرواقيين وفيلون ، وقد اصطنعه يوحنا الإنجيلى ، ولكن اليونان عنوا به مبدأ معنوياً أو قانوناً عقلياً ، وعنى به فيلون موجوداً أدنى من الله ، وأراد به يوحنا شخصاً تاريخياً عرفه هو وأحبه وآمن أنه كلمة الله . وكذلك حال چوستين ، يقول اللوغوس ، ويعرض رأيه فيه بألفاظ رواقية ، والفرق كبير بين مقصوده ومقصود الرواقيين ، فاللوغوس عند هؤلاء مبدأ

مادى منبث فى العالم متحد به ، وهو عنده موجود روحى مفارق للعالم مسيطر عليه تجسد لتحرير البشرية من نير الخطيئة

ط — وقد كان چوستين جديراً بإصابة مثل هذا التوفيق فى مواطن أخرى ، ولكنه قصر فيها وأخفق . فمن مواضع الضعف عنده كلامه فى الخلق ، فإنه يقول مرتين ، مرة فى سياق المقارنة بين سفر التكوين وتيماوس ، وأخرى فى سياق عرض التوحيد المسيحى ، « إن الله أخرج الكون من المادة الخاوية » — كما يقول أفلاطون فى محاورته — دون أن يذكر صراحة الخلق من العدم . ومن العسير أن نحكم إن كان قد اقتصر على التعبير عن فكره تعبيراً مقتضبا ، أو أنه لم يفطن إلى أهمية المسألة . ومنها أن النفس مادة لطيفة متشكلة بشكل الجسم ، نقول إنها لا جسمية أو تكاد تكون لا جسمية بالقياس إليه — وهذه فكرة مشتركة بينه وبين بعض المفكرين المسيحيين المعاصرين له : لم يبلغوا إلى فكرة الروح المحض وكان فى مقدورهم أن يبلغوا إليها لو أنهم تعمقوا فى دراسة أفلاطون . وفى موضع آخر يقرر أن خلود النفس منحة من الله ، ويعارض الأفلاطونيين بقوله : «لو كانت النفس خالدة بذاتها لكانت غير مخلوقة ، وهذا باطل لأن الله وحده غير مخلوق » يريد أن يقول إن مالانهاية له بذاته فلا مبدأ له ، ولكنه يخلط بين الخلود والسرمدية ، فقد تكون النفس حادثة وتكون مع ذلك خالدة بالطبع .

١١٢ — تاتيان (١٢٠ — ؟) :

ا — أشورى أو سورى ولد فى أسرة وثنية . تنصر وقصد إلى روما حيث تتلمذ لچوستين ، ثم علم بدوره . ولكنه كان قليل الشبه بأستاذه ، كان ساذجاً نخوراً حاد الطبع . وبعد استشهاد چوستين غادر روما إلى الشرق ، وهناك انتقل من السُنَّة إلى الغنوسية ، وأسس مدرسة

ب — هو معروف « بخطاب إلى اليونان » دوّنه قبل ارتداده وأودعه ترجمته وآراءه يقصد باليونان « الأمم » غير المسيحية ، أى أنه يقصد المعنى الدينى لا المعنى العنصرى . يقول فى ترجمته لحياته « عرفت فى حداثتى الفلسفات والأسرار الوثنية ، طوفت بكثير من البلدان وعلّمت مذاهبكم ، ووقفت على كثير من المؤلفات والمكتشفات » كان إذن جوّاب آفاق كسوفسطائيى عصره كان سوفسطائياً مال إلى الرواقية والكلبية ، وكانت هذه قد صارت قريبة جداً من تلك . ثم يقول : ولكنى اشمأززت مما رأيت فى الوثنية من شعار مخجلة ووقعت بين يدى « كتب بربرية » (هى الكتب المقدسة) أقدم من مذاهب اليونان وأسمى

من أن تقارن بأباطيلهم ؛ قرأتها ، فحملنى على الإيمان بها بساطة أسلوبها ووضوح تفسيرها لخلق العالم ، وأنباؤها بالمستقبل ، ومبادؤها العالية ، وتوحيدها ؛ كذلك راعتنى أخلاق المسيحيين ، فانفصلت عن حكمتكم وكنت من أنبه ممثليها (!) » .

ح — وهو لا يرى أى فضل لليونان ، فهم فى نظره لم يبتكروا شيئاً ، لا فى الفن ولا فى الأدب ولا فى الفلسفة ، ولكنهم قلدوا غيرهم ، وأخذوا عن موسى دون أن يعترفوا بهذا الأخذ . ما الفلسفة إلا نسيج من النقائض ، وما الطب إلا نوع من السحر ، وما الفن إلا تمجيد للدعارة وإفساد للنفوس . أما الفلاسفة فمتهمون فى أخلاقهم ، من ذلك أن أفلاطون كان نهماً ، وأن أرسطو تملق الإسكندر ، ذلك المجنون الهائج . . .

ى — ومن الوجهة الفلسفية نجده يدافع عن التوحيد ، ويفند الشرك والحلول الرواقى ، وينتقد التنجيم والسحر والأسرار الوثنية . يستعير من الرواقيين بعض العبارات وبعض النظريات ، ولكنه يعدّلها حتى تطابق المسيحية . ويعرض عقيدة الكلمة على مبادىء جوستين ويذهب مثله ولعين السبب إلى أن النفس الإنسانية فانية بالطبع ، ولكنها تبعث ثم لا تفنى . وكلامه عن النفس والشياطين والمادة وأصل الشر ، يبين عن مبلغ صلته بالفلسفة ، وبالرواقية منها بنوع خاص ، بالرغم من حملته عليها ، كما يُبين عن ميل إلى الغنوسية التى انتهى إليها . وهو بالإجمال يؤكد العقائد المسيحية ولايحاول البرهنة عليها ، يفاخر ويهاتر أكثر مما يفلسف .

١١٣ — أثناغوراس :

ا — له « التماس من الفيلسوف المسيحى اثناغوراس الأثينى ، لأجل المسيحيين » مرفوع إلى الإمبراطور مرقس أوريليوس وابنه سنة ١٧٧ . وهو يطلب فيه الوفاق مع الإمبراطورية ، كما حاول جوستين ، ويرى بعكس تاتيان أن إغلاظ القول لا يفيد سوى زيادة الحقد . وكذلك شأنه فى النظر ، فإنه يدل عن طيب خاطر إلى مواضع الاتفاق بين الفلسفة والإيمان ، ويناقش الوثنية مناقشة هادئة متزنة ، ويعلن أنه يخاطب الفلاسفة أولاً ، وأنه يحاول إقامة الحقائق الأساسية فى الحكمة المسيحية بالاعتماد على أفلاطون ومدرسته ، كما يعتمد المرء على شهادة خصوم عدول . فقد كان يعتقد بقدرة العقل على استكشاف بعض الحقائق ، ولم يتهم اليونان بالأخذ عن التوراة ، وأفلاطون عنده أقرب الفلاسفة إلى الحق . وهو يرجع إليه بالأكثر ، ويورد نصوصاً من تيماوس وغورغياس وفيدروس والسياسى ، ويعرف احتجاج سقراط . ولكن يتعذر الحكم إن كان قرأ هذه الكتب ، أم استخرج

شواهده من المختصرات التى كانت متداولة . أما أرسطو ، فيلوح أنه كان يجهله تماما ؛ يذكره مرة فيقول : «أرسطو وأتباعه يقولون بإلٰـه واحد شبيه بموجود حى مركب من نفس وجسم ، جسمه عندهم العنصر الأثيرى أى الأجرام السماوية ، ونفسه العقل المدبر لحركة الجسم دون أن تكون هى متحركة » . هذا الإلٰـه ليس إلٰـه أرسطو ، ولـكنه إلٰـه كتاب «العالم» الذى عزى إلى أرسطو وضم إلى كتاب « السماء » ، وهو يرجع فى الحقيقة إلى أرسطوطالى متأثر بالرواقية .

ب — أخص ما يذكر عن أثناغوراس كلامه فى الله ، فهو يرى أن شعراء اليونان وفلاسفتهم فطنوا إلى إيمان المسيحيين بإلٰـه واحد خالق ، ولـكنهم اختلفوا وتخبطوا فيما يختص بطبيعة الله ، لأنهم عوّلوا فى هذا البحث على العقل وحده ، ولم يسعفهم وحى من عند الله . ويشير إلى الدليـل على وجود الله بنظام العالم وجماله ، كدليل مدرك بالعقل الطبيعى . ثم يشرع فى البرهنة على وحدانية الله ، فكان أول مفكر مسيحى حاول ذلك . يسوق دليلين : يرجع الأول إلى ما يأتى . الإلٰـه بسيط غير مركب ، لأن المركب يقتضى علة مركبة فلا يكون آلـهاً . فإذا كان الإلٰـه بسيطا لم يمكن أن يكون آلهة عدة لوجوب تمايزهم بشىء مع اتفاقهم فى الألوهية ، فيكون كل واحد منهم مركباً ، وهذا خلف . ومؤدى الدليل الثانى أن كل موجود فهو مخلوق بفعل واحد ، فالخالق واحد بالضرورة .

حـ — وجملة القول فى « المحامين عن الدين » إنهم لم يكونوا فلاسفة إخصائيين ، ولا مفكرين عبقريين ، ولـكنهم رجال مثقفون وجدوا أنفسهم بين الفلسفة والمسيحية فأحسوا الحاجة لتحديد الموقف فى الصراع الفـكرى الذى كان ناشباً حولهم ، فشقوا الطريق إلى فلسفة جديدة . فى ذلك تنحصر أهميتهم بالإضافة إلى تاريخ الفلسفة .

الفصل الخامس

المسيحية والفلسفة اليونانية

(ح) كليمان الإسكندري

(١٥٠ — ٢١٧)

١١٤ — حياته :

ا — فى القرن الثانى عرفت الإسكندرية ، فيما عرفت من مدارس ، مدرسة مسيحية سُنية . بدأت متواضعة ، فكان الأستاذ يستقبل فى منزله كل طارق ، مسيحياً كان أو وثنياً ، ويعلم بلا أجر ؛ كان يعلم وحده أو يتخذ له مساعداً يتولى قسما من التعليم . وأغلب الظن أن التعليم كان فى بادىء الأمر دينياً صرفاً ، على ما كان الحال فى مدرسة جوستين بروما . ولكنه ما لبث أن اتسع شيئاً فشيئاً حتى احتوى الفلسفة والعلوم ، فكان البرنامج يبدأ بعلوم اللغة ، وينتقل منها إلى العلوم الرياضية والطبيعية ، ثم إلى الفلسفة والأخلاق ، وينتهى بشرح الكتب المقدسة . فأشبهت المدرسة المسيحية المدرسة الوثنية والمدرسة اليهودية ، وكانتا تتناولان المعارف جميعاً . ولم يكن من ذلك بد لتمام الإحاطة بالدين من جهة ولضرورة مقابلة الغنوسيين والوثنيين فى مستواهم من جهة أخرى . وكليمان أول أستاذ وصلتنا عنه أخبار مفصلة ، وحفظت لنا منه كتب ، بينما الأساتذة الذين سبقوه لم يبلغنا عنهم سوى أسمائهم .

ب — ولد كليمان وثنياً بالإسكندرية فى رواية ، وبأثينا فى رواية أخرى . ويخبرنا هو فى أحد كتبه أنه جال فى شبابه أنحاء فلسطين وسوريا واليونان وإيطاليا ، يتفرج على البلاد ويدرس على مشاهير المعلمين . فعرف الأسرار الوثنية ، والمذاهب الفلسفية ، وانتهى بتفضيل الأفلاطونية ، ثم لم يتحقق له فيها شىء من أمانيه الروحية ، فاعتنق المسيحية ، فهو إذن سلك نفس الطريق الذى سلكه جوستين وكثير غيرهما . وحوالى سنة ١٨٠ قدم الإسكندرية ولزم زعيم المدرسة المسيحية فيها إذ ذاك . وبعد عشر سنين أُرسل أستاذه إلى الهند ، فتزعم هو المدرسة . وفى سنة ٢٠٢ صدر أمر إمبراطورى باضطهاد المسيحيين ، فكف عن التعليم ، ثم رحل إلى آسيا الصغرى وعمل على نشر الدين فى أرجائها وتوفى بها .

١١٥ – مصنفاته :

ا – وضع لتصنيفه برنامجاً منطقياً أبان عنه بقوله : « إن المرشد السماوى ، اللوغوس ، يسمى « الهادى » حين يدعو النـاس إلى النجاة ، ويسمى « المؤدب » حين يعالج النفس ويهذبها ، ويسمى « المعلم » حين يلقنها الوحى . وهذه هى الطريقة المثلى التى يتبعها اللوغوس إذ يريد أن يحقق خلاصنا مرحلة بعد أخرى » . وهذه هى الطريقة التى أراد كليمان أن يتوخاها فى الـكتابة .

ب – جاء كتابه « الهادى » شبيها برسائل المحامين عن الدين ، يخاطب فيـه الوثنيين بقصد أن يهديهم إلى الإيمان . يقول لهم : « أنـكم تؤمنون بأقاصيص غاية فى الغرابة ، ولا تؤمنون بالحق الذى نعلنه . أن كلمة الله المقولة منذ البدء رنت فى الأسماع حديثاً باتخاذها اسماً جديداً هو اسم المسيح » . ثم ينتقد تعدد الآلهة والأسرار والقرابين والأصنام . على أنه يعترف بأن الفلاسفة والشعراء ، وبخاصة أفلاطون ، قد أدركوا بضع حقائق بإلهام من اللوغوس الإلهى ، وأخذ عن التوراة .

حـ – وكتاب « المؤدب » مؤلف من ثلاث مقالات ، الأولى فى شخص المؤدب ، والثانية والثالثة فى تعليمه . مؤدبنا هو ابن الله فى صورة بشرية ، هو مثلنا الأعلى يجب علينا الاقتداء به ؛ وهكذا يصطنع كليمان « التشبه بالله » الذى وجده عند أفلاطون ، ولـكن بمعنى جديد هو تـكوين الإنسان الظاهر والباطن على صورة المسيح . أما المقالتان الباقيتان فليس فيهما إلا ما هو معلوم من الأخلاق العملية .

ء – وكتاب « المعلم » كان يرمى به إلى تعليم المسيحيين الحقيقة الـكلية ، ولـكنه لم يدوّنه . وإنما بقى لنا منه كتاب باسم « الطنافس » قد يكون المـادة التى أعدها لـكتاب « المعلم » وألقاها دروساً شفوية ، فإنه عبارة عن مذكرات جمعها دون ترتيب فجاءت منوعة كوشى الطنافس ، وهو فى مجموعه كتاب أخلاق المسيحى الـكامل بعد « المؤدب » الذى هو كتاب الأخلاق العادية . و « الطنافس » سبع مقالات تلحق بها رسالة فى المنطق باسم « الطنفسة الثامنة » .

١١٦ – دفاعه عن الفلسفة :

ا – كان كليمان أول مفكر مسيحى اشتد وأسهب فى تحبيذ الفلسفة ؛ وكان إلحاحه رداً على حركة قوية قامت ضدها فى أنحاء الـكنيسة ، إذ نهض الشعب المسيحى يندد بالبدَع ويحمل

الفلسفة تبعتها ، وينعت الفلسفة بأنها « بدعة أثيمة ابتدعها الشيطان الخبيث لتسميم حياة البشر » ، ويتظنن باللاهوت العلمى ورجاله ، ويدعو إلى الإيمان الساذج . وكان الخلاف بين الخاصة والعامة على أشده بالإسكندرية ، فصمد له كليمان ، وأيّد موقفه بكل ما أوتى من بيان نراه يقول مثلا : « كيف نُمنع من الكتابة فيخلو الجو لمؤلفى القصص الدنسة والملحدين ؟ » وأيضاً : « يرى بعض الناس ، ممن يظنون بأنفسهم الذكاء ، الاقتصار على الإيمان ، والانصراف عن الفلسفة والعلوم ؛ هؤلاء مثلهم مثل من يأبى تعهد الكرم ، ويريد أن يجنى منه عنباً » . أجل إنه يصرح بأن الفلسفة ليست وسيلة محتومة للمرء ذى الإرادة الصالحة لكى يؤمن ، فقد آمن كثيرون بدونها ، ولا للمؤمن لكى يتذوق الحقائق الموحاة ، فإن فى كل عقل رشيد ناضج ، ولو كان أميا ، تسطع فلسفة طبيعية تصلح أساساً للإيمان ، ولكنها حد أدنى ، والفلسفة العلمية تفحص عنها وتعللها وتؤيدها . ولهذه الفلسفة العلمية فوائد جزيلة .

ب — « فقبل مجىء الرب كانت الفلسفة ضرورية لليونان كى يمارسوا العدالة ، وهى الآن مفيدة للتقوى ، وهى تمهيد ضرورى للذين يأتون إلى الإيمان عن طريق الاستدلال . إن الله مصدر كل حقيقة ، ولكن من الحقائق ما يصدر عنه بصفة أولية ، مثل حقائق العهد القديم والعهد الجديد ، ومنها ما يصدر عنه بصفة ثانوية مثل الحقائق الفلسفية . على أن من الراجح أن الله نفسه أعطى اليونان الفلسفة ريثما يدعوهم إلى الإنجيل . وفى الواقع لقد كانت الفلسفة بين اليونان بمثابة المؤدب ، على ما كانت الشريعة بين اليهود . إن الفلسفة هى « العهد » الخاص باليونان ، وأساس الدين المسيحى » . هذا نص جامع لمزايا الفلسفة ، وكان كليمان يتوخى من اصطناعها فى الدين أغراضاً عدّة : كان يريد أن يبين للوثنيين أن عقيدة المسيح لا تقل شأناً عن أى علم إنسانى ؛ وكان يريد أن يدحض الغنوسيين ، ولم يكن ذلك ليتسنى له بغير معارضة فلسفتهم الباطلة بالفلسفة الحقة ؛ وكان يرى أن واجب المسيحى المثقف نحو نفسه يقضى عليه بالتفقه فى الدين ، وأن الفلسفة خير أداة لتحقيق هذه الغاية . وفى بيان هذه النقطة الأخيرة يذهب إلى نوع من الغنوسية لا بأس منه على العقيدة ، ولكنه يقتضى شديد الحذر . فقد كان تسرب شىء من اعتقاد الأوساط الغنوسية بالإسكندرية إلى المدرسة المسيحية بها ، فكان طلابها يتعلمون حال دخولهم أن الحياة المسيحية تدرجٌ فى تلقى العلم الإلهى ، وكان برنامجها يرتبهم ويرتب المسيحيين بالإجمال طائفتين : السذّج والكمّل ، وكان هؤلاء يغالون فى التعالى على العامة ، ويقولون بوحى

شخصى يفيض على المسيحى العالم معرفة بحقائق الإيمان غير مكتسبة بالنظر العقلى وممتنعة على العامة . غير أن كليمان كان يصحح هذه النزعة باعترافه أن الفلسفة ليست ضرورية للإيمان ، كما أسلفنا ، وأن المرء يصير مسيحياً كاملاً حال المعمودية ، وأن الإيمـان الأول لا يختلف ماهية عن كماله وتمامه . فنحن هنـا بإزاء غنوسية حريصة على الاستمساك بالسنة والطاعة للـكنيسة .

ح — وإذا سألنا كليمان : ما الفلسفة ؟ أجاب « إنها ليست كل ما قال فلاسفة اليونان ، ولـكنها كل ما قيل من حق فى أى مذهب كان » . والأفلاطونية عنده خير المذاهب ، وأفلاطون « صديق الحقيقة الملهم من الله ، أو الذى يكاد يكون ملهماً » . يقصد أفلاطونَ صاحب تلك الآراء المتفقة مع المسيحية والتى يصطنعها هو بالفعل ؛ وهو ينقل عنه نصوصاً مطولة ، ومصدره الأكبر كتب فيلون . ثم هو يفيد مما وجد عند الرواقيين من تحليل دقيق للفضائل والرذائل ، ويلطف من شدتهم ، وينبذ سائر آرائهم . أما أرسطو ، فلم يعرفه إلا بالواسطة ، وبواسطة سيئة نقلت إليه أن أرسطو طبيعى يجعل من الله نفس العالم ، ويقصر العناية الإلهية على العالم العلوى حتى فلك القمر ، فرأى تناقضاً بين هذين القولين ، لأنه إذا كان الله نفس العالم ، فيلزم أن العناية شاملة للعالم أجمع . وقد أخذ عليه أيضاً تحتيمه خيرات الجسم والخيرات الخارجية لتمام السعادة . وقال إنه مدين لأستاذه أفلاطون بأحسن أفكاره . أما أبيقور فهو أمير المادية والإلحاد ، مؤله اللذة ، لا يستحق غير الإزدراء . وكذلك المذاهب الطبيعية التى سبقت سقراط ، فإنها فلسفة مشوهة فاسدة . وهكذا لم يعدُ إلمـام كليمان بالفلسفة اليونانية ما كان متداولاً فى أيامه ، فـكان مجال تخيره « لـكل ما قيل من حق فى جميع المذاهب » مقصوراً فى الواقع على الأفلاطونية والرواقية .

١١٧ — الله والنفس والأخلاق :

ا — ومما يلفت النظر من بين أفـكاره الفلسفية أقواله فى الله والنفس والأخلاق . فهو يرى أن كل عقل مستقيم فى نفس فاضلة يؤمن بوجود الله . الإيمان بالله نتيجة استدلال واضح سريع بآثار الله فى العالم وفى النفس : أما فى العـالم ، فإن النظام يدلنا على ضرورة المنظم ، كذلك تدلنا القوى الفعالة فى الموجودات على ضرورة علة فاعلية أولى . وأما النفس الإنسانية ، فهى مرآة الله بما اختصت به من عقل وإرادة . ويلح كليمان فى إثبات وحدانية الله ضد الثنائية الغنوسية ؛ ويرجع دليله إلى أن الله هو الموجود الـكامل ، وأن كمال الوجود لا يكون إلا فى واحد .

ب — أما ماهية الله ، فيمتنع علينا تعريفها ، لأن الله « ليس جنساً ولا نوعاً ولا عدداً ولا عرضاً ولا موضوع أعراض ولا كلياً من الكليات . لا ينبغى تسميته « بالكل » كالرواقيين ، بل يجب القول إنه أبو عموم الأشياء . ولا ينبغى البحث فيه عن تركيب وكثرة إذ لا قسمة فى الواحد . وإن قلنا عنه إنه لا متناهٍ ، فليس يكون معنى ذلك إنه كمية لا تُعبر ، بل إنه ما لا امتداد له ولا شكل ولا اسم مطلقاً . وإن دعوناه الواحد والخير والروح والكائن والآب والله والخالق والرب ، فليست هذه الألفاظ أسماء له ، ولكن لامتناع الاسم الحق نستعمل هذه التسميات الجميلة لكى يستطيع عقلنا التفكير فى الله دون خطأ . فلسنا هنا بإزاء علم برهانى ، فإن مثل هذا العلم يصدر عن مقدمات هى أسبق وأوضح من المعلوم ، وليس قبل الموجود اللامخلوق شىء . وإنما ينكشف المجهول الإلٰهى لعقلنا بفضل نعمته وبفضل كلمته » .

حـ — يظن كليمان النفس الإنسانية مادية ، ولكنه يجعلها لطيفة إلى حد بعيد « حتى ليقال إنها لا جسمية » ويضعها فوق الماديات جميعاً لما تمتاز به من فكر وإرادة يؤهلانها لإدراك الله ومحبته . وكذلك يتصور الملائكة والشياطين ، مما يدل على أنه هو أيضاً لم يكن واقفاً على دقائق الفلسفة الأفلاطونية ، وهذه نقطة ضعف تفوّت عليه البرهنة على خلود النفس بروحانيتها ، فلا يقدم سوى دليل « خارجى » مستمد من أبدية العقاب والثواب المذكورة فى الكتب المقدسة ، ثم لا يقيم الدليل على وجوب أبدية الجزاء .

ى — وأساس الأخلاق عنده أن فى كل إنسان قوة طبيعية للحكم فيها ، بالمعنى الذى أوردناه عن العلم بوجود الله . هذه القوة مشاركة فى الكلمة الإلٰهية . فتبدأ الحياة الخلقية باتباع أحكامها وحسن استعمال الحرية ، ثم تتربى فى النفس فضائل متساندة متشابكة تصل فى النهاية إلى تكوين الغنوسى الحق ، وهو ذلك الذى « يلبى دعوة الله ، ويسير إلى معرفته تعالى لا عن خوف من ضر ولا عن طلب للذة ، فإنه لا ينظر إلى شىء من ذلك ، ولكنه ينجذب بحب الموجود الجدير بالحب . . . ولو جاءه الإذن من الله أن يفعل المحظور مع الأمان من العقاب ، بل مع التوكيد بأنه إن فعل نال سعادة المختارين ، فلن يقبل أن يحيد عن حكم العقل القويم بعد أن اختار الجميل بذاته المحبوب لذاته » . هذا إيجاز للحياة الخلقية يبين المبدأ والوسط والنهاية ، ومبلغ الإيمان بالعقل . على أن الوصول إلى قمة العرفان لا تكفى له القدرة الطبيعية ، ولكنه يستلزم النعمة الإلٰهية .

الفصل السادس

المسيحية والفلسفة اليونانية

(ى) أوريجين الإسكندرى

(١٨٥ — ٢٥٤)

١١٨ — حياته :

ا — هو تلميذ كليمان ، حضر عليه فى صباه ، ثم حصّل علمه بنفسه ، ففاق أستاذه عمق فكر ووفرة إنتاج وبعد أثر . وهو أول مسيحى أراد أن يرسم الحدود بين العقل والوحى ، ووضع كتاباً فلسفياً بحتاً ضمّنه مذهباً فى الوجود طغت عليه الأفكار اليونانية فأزاغته عن الدين فى غير ما مسألة . ولد بالإسكندرية فى أسرة وثنية ما لبثت أن تنصرت ، فإن اسمه متصل بالميثولوجيا المصرية ، ومعناه « ابن هوروس » أو « عطية هوروس » ، ولكن المحقق أنه نشأ على المسيحية . كان أبوه مثقفاً يقتنى مكتبة حافلة بالمؤلفات ، فتعلم أوريجين الكتاب المقدس عليه ، وأخذ عن كليمان العلوم والفلسفة . وكان فى السابعة عشرة لما عصف بالكنيسة المصرية ذلك الاضطهاد الذى اضطر كليمان لوقف تعليمه ومغادرة مصر ، فاعتقل أبوه فيمن اعتقل ، وأراد هو أن يلحق به فأمسكت به أمه بكل ما أوتيت من قوة ، فبقى على مضض ، وكتب إلى أبيه رسالة حارة يحثه فيها على الثبات ويقول : « لا تتخذ طريقاً آخر من أجلنا » . وأعدم أبوه وصودرت أملاكه ، ولزم هو أمه وأخوة ستة أصغر منه .

ب — وجد المدرسة المسيحية قد خلت من أستاذها والتلاميذ ، فأعادها من تلقاء نفسه ، فأقره الأسقف وأمره أن يحل محل كليمان ، فاضطلع بذلك المنصب الخطير وهو فى الثامنة عشرة ، فأصاب كثيراً من النجاح . وبعد اثنتى عشرة سنة قصد إلى روما ، ولكنه لم يطل المكث فيها ، فعاد إلى الإسكندرية ، فتقاطر إليه التلاميذ من المدارس الفلسفية والفرق الغنوسية . وشغل بمسألة البعث ، وكانت مثار خلاف شديد بين الكنيسة من جهة ، وبين الوثنيين والمسيحيين المبتدعة من جهة أخرى ، فدوّن فيها رسالة ، ولكنه شعر

بالحاجة إلى الاستزادة من الفلسفة ، فذهب إلى المدرسة الوثنية ، وكان يعلّم فيها حينذاك ، أى حوالى سنة ٢٢٠ ، أمونيوس ساكاس ، أحد مؤسسى الأفلاطونية الجديدة ، كما سنذكر فى الفصل التالى ، فأخذ عنه ، وعرف عنده أفلوطين . ويلوح أن كل ما أفاده منه هو التأثر بالوجهة المخالفة للمسيحية من الأفلاطونية ، فإن ثقافته الفلسفية ، كما تبدو فى كتبه ، لا تمتاز بشىء من الدقة أو السعة على ثقافة كليمان ، وآراؤه فى أرسطو والرواقيين وأبيقور هى الآراء التى ذكرناها عن أستاذه ، أو لعله أعرف بأرسطو شيئاً قليلاً ، وقد كان أمونيوس يعنى به ويحاول التوفيق بينه وبين أفلاطون .

ح — ومضت اثنتا عشرة سنة أخرى ، وإذا بالوالى الرومانى على جزيرة العرب يستقدمه إليه ليتعلم منه المسيحية ، فيلبى الطلب . ولما عاد إلى الاسكندرية وجدها فى محنة شديدة من الاضطهاد ، فقصد إلى فلسطين ، فطلب إليه أسقف أورشليم وأسقف قيصرية أن يشرح الكتب المقدسة فى الكنائس ، ففعل . ثم رجع إلى الإسكندرية ، ولكن أسقفها حظر عليه التعلم لانحرافه عن العقيدة ، وأيد الأسقفان التاليان هذا الحظر ، مع أنهما كانا من تلاميذه ، فرحل إلى فلسطين . وفيما هو هناك شب اضطهاد هائل سنة ٢٥٠ ، فاعتقل وعذب عذاباً أليماً احتمله بشجاعة فائقة ، ولكن صحته تأثرت تأثراً بليغاً ، فتوفى بمدينة صور . وكان قد أعلن عن رجوعه عن الآراء التى غيرت السلطة الدينية عليه .

١١٩ — مصنفاته :

ا — كان أوريجين كاتباً خصباً . دوّن مؤلفات ضخمة لم يبق منها سوى الثلث تقريباً . ومعظمها شروح على الكتب المقدسة . فى هذه الشروح كثير من العلم والتحقيق ، وألوان مختلفة من الكتابة على ما يقتضى المقام أو يوحى به ، مع كثير من الإطناب والاستطراد ، وهما آفتا المعلم يريد أن يرسخ الفكرة فى العقول ، وأن يبين العلاقات بين الأفكار أو الأشياء مهما بعدت . ولكى يحقق نصوص الكتب المقدسة ومعانيها تعلم العبرية ، وقابل بين الترجمات اليونانيــة بعضها وبعض ، وبينها وبين الأصول ، ودوّن ذلك فى صحائف مقسمة إلى أنهر بعدد النسخ . وقد فقدت هذه الصحائف ، ولو قد بقيت لكانت مرجعاً نفيساً .

ب — والكتاب الفلسفى الذى أشرنا إليه اسمه « المبادىء » ، صنفه بعد الفراغ من الاستماع إلى أمونيوس ، فيما بين سنتى ٢٢٠ و ٢٢٥ ، وعرض فيه مذهباً كاملا قائما على العقل فحسب . يقول فيه إنه تحرر من « الفلسفة الدنيوية » وإنه لا يرجع لغير « مذهب

المسيح» ولا يذكر أفلاطون ولا أحداً من فلاسفة اليونان ، والحقيقة أن للفلسفة فى الكتاب أكبر نصيب ، ويتبين ذلك من وجهين : الواحد أنه كثيراً ما يقدم المناقشة العقلية على الحجج النقلية ، والآخر أنه يصطنع آراء يونانية مخالفة للدين ، ويحاول تحويل الدين إليها أو تنقيحه بها . فالكتاب تأمل فلسفى فى العقائد . والمقصود باسم « المبادىء » الحقائق الأساسية ، وأيضاً بدايات الأشياء أومصادرها ، أى أن الكتاب «قصة إلهية» تروى صدور الكائنات عن الله ، فانصرافها عنه ، فهبوطها ، فعودتها إليه .

حـ — وثمت كتاب يمت إلى الفلسفة بصلة ، هو «الرد على كلسس» دوّنه سنة ٢٤٨ ، أى فى أواخر حياته . كان كلسس من عمال الدولة الرومانية ، وكان واسع الاطلاع فى الأدب والفلسفة ، غيوراً على تقاليد الإمبراطورية وقوانينها . ألف كتاباً أسماه « المقال الحق » هاجم فيه اليهودية والمسيحية هجوما عنيفاً ، ترجع أسلحته فيه إلى ثلاثة : إفتراء على موسى والأنبياء والمسيح ، وسوء فهم للكتب المقدسة ، وحسبان الأساطير الغنوسية عقائد مسيحية . فلما اطلع عليه أوريجين ألفاه كتاباً سخيفاً لا يستأهل الرد « وأعمال المسيح تدافع عنه بما فيه الكفاية ، كما تدافع عنه سيرة أتباعه » . ولكنه عاد فكتب . ومن كتابه نعرف كتاب كلسس إذ أنه ضاع ، فهو يورد أقواله بحروفها فى معظم الأحيان ويرد عليها ، فنرى شعوره بما للمسيحية من أسس عقلية يتضح ويتبين بدافع النضال عنها .

١٢٠ — قصة الخلق والمعاد :

ا — فى مقدمة كتاب « المبادىء » ، يبين أوريجين الحد الفاصل بين الفلسفة والدين فيقول : حيث العقيدة واضحة صريحة يجب الاستمساك بها ونظمها فى مجموعة متسقة يبرهن على أصولها بالعقل ؛ وحيث العقيدة غير صريحة ، أو حيث لا عقيدة ، الباب مفتوح أمام العقل للمناقشة والتحصيل . ثم يشرع فى التمييز على الوجه الآتى : إله العهد القديم وإله العهد الجديد إله واحد من غير شك ، فالغنوسيون خارجون على العقيدة الثابتة . أما روحانية الله فلم تعرّف بعد ، ولكنها ثابتة . الحرية والتبعة الشخصية والثواب والعقاب الأخرويان أمور ثابتة . أما أصل النفس فمسألة ما تزال معلقة . الملائكة موجودون ، ولكن أحداً لم يبين بوضوح وقت خلقهم ، ولا كنه طبيعتهم . والشياطين موجودون كذلك ، ولكن طبيعتهم غير معينة بوضوح ، على أن الرأى الغالب هو أن إبليس كان ملكا فتمرد وأغوى ملائكة آخرين . العالم مخلوق ، وله بداية ونهاية ، ولكن الكنيسة لا تقول بوضوح ما ذا كان قبله

وماذا سيكون بعده . أما إن كان للكواكب نفوس أم لا ، فأمر غير مقطوع به ... وبعد هذا التمييز يتعين فهم العقائد على حقيقتها ، وحل المسائل الحرة بالحكم السديد ؛ وتلك مهمة « الروحيين » الحاصلين على الغنوسية أو « العرفان » بالمعنى الذى صادفناه عند كليمان ، فإنهم ينفذون إلى المعانى الخفية ، لا كالمؤمنين البسطاء الذين يقفون عند حرف الكتاب ، ويتصورون الله والملائكة والبعث والنعيم والجحيم تصوراً مادياً . وأوريجين يأخذ على عاتقه أن يعرض تأويلا للمسيحية أعمق من التصور الذى كان شائعاً بين عامة المؤمنين ، وإليك هذا التأويل :

ب — يقول سفر التكوين : « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » . وليس يعنى ذلك « فى بدء الزمان » بل « فى المبدأ » أى فى « الكلمة » ، فإن الله ثابت لا يتغير من لاخلق إلى خلق ، ولا من خلق إلى لاخلق ، ولكنه يزاول قدرته ويجود بخيريته منذ الأزل ، وسيستمر على ذلك إلى الأبد : إن الله ملك الوجود ، فكيف يمكن أن يبقى بلا رعية وقتاً ما ؟ منذ الأزل إذن خلق الله الأرواح . وسيحفظها إلى الأبد ، لأنه ثابت فى ماهيته وتدبيره كما قلنا . ولا حرج من أن تكون الأرواح أزلية أبدية كالله ، فإنها تختلف عنه بأمرين جوهريين : أحدهما التغير وإمكان التقدم والتأخر فى الصلاح ، إذ أن المخلوقات حاصلة على الخير لا بذاتها بل كعرض منضاف إلى ماهيتها ، فزواله عنها ممكن ، وذلك أصل الشر ، والله برىء منه . الأمر الثانى هو أن الله روح محض ، بينما الأرواح المخلوقة متصلة جميعاً بأجسام تميزها بعضها من بعض .

حـ — خلق الله الأرواح متساوية كاملة كما تقتضى العدالة الإلهية ؛ وإنما حدث التفاوت عن حريتها . روح واحدة انتفعت خير انتفاع من حالة الكمال الأولى ، فاتحدت بالله واستحقت أن تصير نفس المسيح وأن تعصم من كل زلة . أما سائر الأرواح فقد تراخت فى تأملها الله ، وعادت على ذاتها تلتذ بها . وتفاوتت فى التراخى والالتذاذ ، ففقدت من كمالها بقدر تراخيها ، فصار بعضها ملائكة ، وبعضها شياطين ، وبعضها نفوساً بشرية . وفقدت هذه النفوس أجسامها التى خلقها الله فى الأصل للأرواح جميعاً ، تلك الأجسام اللطيفة النيرة الطيعة ، واتصلت بالأجسام المعروفة فى تجربتنا ، تتفاوت نقصاً وكثافة وجموحاً بتفاوت الخطيئة الأصلية ، فانحط العالم ، ودخلته المصائب والآلام .

ء — على أن الخلاص ما يزال ممكناً ، لأن النفس الساقطة ما تزال محتفظة بحريتها . أجل إن حريتها منقوصة بالخطيئة الأصلية ، ولكنها باقية وقادرة على استعادة كمالها الأول ،

والترقى من حال النفس إلى حال الروح . وليس يتقرر مصيرها عند الموت وإلا لكان معنى ذلك أنها فقدت حريتها ، والحرية خاصية لازمة للكائن العاقل لا تنفك عنه . فالأرواح الساقطة على العموم تحتفظ بحريتها بعد الموت ، وتستطيع النهوض من كبوتها ، حتى إذا ما عادت جميعاً إلى طهارتها الأولى ، تلاشى العالم المحسوس المخلوق لتطهيرها ، وانتظمت مادته عالماً آخر تبعاً لسقطة أخرى ، وهكذا . بحيث إذا رجعنا إلى الكتاب المقدس ووجدناه ينص على أن للعالم أولاً وآخراً ، فهمنا ذلك عن عالمنا الراهن ، وعن كل عالم من العوالم المتعاقبة منذ الأزل ، لا عن الخلق نفسه ، فإن الكتاب المقدس يتحدث أيضاً عن « سماوات جديدة وأرض جديدة » يعنى أن المادة تتحول من عالم إلى آخر مختلف . نقول « مختلف » ونريد أن العوالم المتعاقبة ليست متماثلة كما ارتأى القائلون بالدور أو بالكور من اليونان ، ولكنها متباينة وخاصة من جراء الحرية ، فإنها تمنع التكرار ، ونحن المسيحيين نعلم بالإيمان أن تجسد المسيح حَدَثٌ فذ لا تكرار له .

هـ — هل تتعاقب العوالم إلى غير نهاية ؟ يقول أوريجين أن المسألة عسيرة ، وأنه لا يتناولها إلا بخوف وحذر . وهو إنما يتناولها لاعتقاده أن الإيمان يتركها مفتوحة ، ولا يدعى تحديد الإيمان بصددها ، بل يعالجها من قبيل المناقشة الحرة ليس غير . فى بعض المواضع نراه يميل إلى الرد بالإيجاب ، تمشيا مع قوله بثبات الله ، وقوله إن الحرية خاصية جوهرية للروح ، وإن المخلوق الحر عرضة للسقوط دائماً . ولكنه فى مواضع أخرى يقول بالخلاص العام ، مستنداً إلى أن الحرية هى للتدرج نحو الكمال لا للنكوص عنه ، وأن الروح التى تعود إلى الله تمنعها المحبة من الانصراف عنه والسقوط ، إذ «أن قوة المحبة تجذب إليها كل شىء مع بقاء الحرية» بحيث تنتهى الأرواح جميعاً بالعصمة فى المحبة ، والاستقرار فى السعادة . ولكن ألم تكن الأرواح فى الأصل متحدة بالله ؟ فكيف سقطت ، وما الذى يمنع من تجدد سقوطها ؟ غير أن أوريجين يقدم اعتباراً آخر دينياً ، هو أن افتداء المسيح يعم المخلوقات العاقلة بلا استثناء ، ويستحق لكل روح نعمة الاحتفاظ بالكمال بعد استعادته ، ويحقق الملكوت الإلهى .

و — ذلك تصور أوريجين للخلق والمعاد ، ولا نظننا بحاجة إلى التنبيه على أنه مخالف للمسيحية فى نقط عدة : فى القول بقدم العالم ظنا منه أن حدوث العالم يستلزم التغير فى الله ؛ وفى القول بسبق وجود نفس المسيح والنفوس البشرية بالإجمال ؛ وفى وضع الخطيئة الأصلية فى حياة سابقة ؛ وفى العدول عن اعتبار الحياة العاجلة امتحاناً نهائياً ، ومد زمن الامتحان إلى ما بعد المات ؛ وفى إنكار أبدية الجحيم بقوله بالخلاص العام ، الشامل للشياطين أيضاً .

ولا شك أن نصيب الأفلاطونية والغنوسية فى هذا التصور أكبر من نصيب المسيحية ، وهذا مثال آخر من أمثلة طغيان الفلسفة على الدين وتشويه معالمه . ولكن أوريجين لم يكن مجرد ناقل ، ففى تضاعيف مذهبه هذا تحقيقات فلسفية كان الباعث عليها تجاور المسيحية والفلسفة اليونانية فى عقل واحد فجاءت شيئاً جديداً يجب أن نظهره . فلنعد إلى النقط السالفة نستخلص ما يؤيدها أو يصاحبها من فلسفة شخصية .

١٢١ — الله :

ا — يذكر أوريجين أن لنا طريقين إلى إدراك وجود الله ، هما العالم الخارجى والضمير. ولكنه يكتفى بالإشارة إلى هذين الدليلين ، فلا يبرهن على إمكان العالم ، ولا على تعلق الضمير بمشرّع وديان . وهو يهتم بتحديد فكرتنا عن الله أكثر من اهتمامه بالبرهنة على وجود الله والله عنده روح محض كما تقدم ، لا يشبهه فى ذلك مخلوق . وإذا كان الكتاب المقدس يضيف إلى الله صفات ، فيدعوه أو يشبهه بالنار أو بالنفَس أو بالنور ، فيجب أن نحمل هذه الألفاظ وأمثالها على المعنى الرمزى لا المعنى الحرفى ، فإن «من عادة الكتاب المقدس استخدام لفظ نفس أو لفظ روح للدلالة على ما هو ضد الثقل الجسمانى وما نسميه نحن معقولا » . لو كان الله جسميا لكان متغيراً . ولو كانت روحانيته من جنس روحانية عقلنا لكان ناقصاً ولم يكن الله . الله إذن روح عاقل حر غير منظور ، أسطع من الشمس إلى غير حد ، والشمس أسطع ما نشاهد ، وأكمل من عقلنا ، وعقلنا أكمل ما نعرف . والله من ثمت مستقل كل الاستقلال عن الزمان والمكان وكل حد مادى . وهو فوق جميع مقولاتنا من حقيقة وحكمة ونور وحياة وجوهر وعقل ، فإن الله ، لما كان روحاً كاملا أو كمال الروحانية ، فهو كمال هذه المقولات إلى حد يمتنع علينا إدراكه والتعبير عنه .

ب — والله خالق ، وخالق منذ الأزل . ويعتبر قول أوريجين بقدم المادة وحدوث العوالم متتالية ، توفيقاً بين الكتب المقدسة والتصور اليونانى ، وبخاصة تصور أرسطو وإسناده قدم الحركة إلى قدم فعل المحرك الأول واستحالة التغير فيه . ولكن السنة المسيحية تأبى تأويل عبارة الوحى بهذا المعنى ، ولا ترى أن حدوث العالم يستتبع حدوثاً وتغيراً فى الله . بل تقول إن الإرادة الإلهية قديمة مثل الله ، وإن مفعولاتها هى الحادثة . ولم يفطن أوريجين إلى أنه يجعل الخلق ضرورياً لا حراً ، مع أنه يسلّم بأن الله حر فى أن يخلق العالم على صورة دون أخرى ، فكيف لا يكون الله حراً فى أن يخلق أو لا يخلق ؟ وحين يقول إن الله ملك الوجود

ولا بد له من رعية فليس قوله بالمنتج ، إذ ما دام الله كاملا فهو لا يزيد بشىء آخر ، ولا ينقص بعدم شىء ؛ ويسمى ملك الوجود على كل حال باعتباره حاصلا على كمال الوجود ، قادراً أن يوجِد .

حـ — على أن أوريچين ينبذ رأى فلاسفة اليونان إذ يضعون بإزاء الله مادة غير مخلوقة ، ويقرر أن هذا الرأى عديم الجدوى معارض لسمو الله . أما أنه عديم الجدوى فلأن القائلين به يسلِّمون بعدم كفاية الصدفة فى تنظيم العالم ، ويرون ضرورة القول بالصانع ، فما الذى يمنعهم من التسليم بخلق المادة ، والذى يستطيع تنظيمها يستطيع خلقها ؟ وأما أن ذلك الرأى معارض لسمو الله فلما يترتب عليه من أنه لو لم توجد المادة لما صار الله صانعاً ولا أباً ولا محسناً وهذا باطل ، فليس الله بحاجة إلى شىء لكى يصنع ، وليس يمكن إخضاع تدبيره لشرط سابق . ويرد أوريچين على القائلين بافتقار كل صانع إلى مادة يصنع منها ، بأن هذا التشبيه لايجوز هنا ، وبأنه يجب تطهير هذه الصورة الساذجة عند الكلام عن الله . وعلى ذلك فليس يعنى قدم المادة أنها موجودة دون فعل الله ، بل أنها مخلوقة من العدم دون ابتداء . بيد أنها متناهية من حيث المقدار ، فإن عدداً لا متناهياً بالفعل مناقض للعقل ، فى حين أن وجودها منذ الأزل وإلى الأبد غير مناقض ، لأن العدد هنا ليس تاماً بالفعل بل متعاقباً .

١٣٢ — الإنسان :

ا — يمتاز أوريچين على المفكرين المسيحيين الذين مروا بنا للآن بفهم صحيح لروحانية النفس واستدلال عقلى عليها . فالنفس الإنسانية عنده لامادية بالمرة ، ويتبين وجودها باعتبار موضوعات الفكر ، وكيفية إدراكنا إياها ، كما جاء عند أفلاطون وأرسطو يقول : لو لم تكن لنا نفس روحية فكيف كنا ندرك الأمور السامية العسيرة ، وكيف كنا نحكم عليها ؟ هل التذكر وتأمل اللاجسميات وظيفة جسمية ؟ وماذا نقول فى تعقلنا عقائدنا الإلٰهية ، وهى لاجسمية كما هو معلوم ؟ ومن يذكر اللون فى معرض الكلام عن النفس وطبيعتها وأفكارها ؟ إذن فليس يمكن أن تكون النفس إلا روحية وليس هناك ما يمنع من وجود الأرواح التى تتحدث عنها الكتب المقدسة

ب — ومن أخص خصائص النفس الناطقة الحرية . وقد رأينا أوريچين يفسر بالحرية تفاوت الأرواح ، ويستبقيها لها إلى الأبد . وهو يعرض للتدليل عليها ، ولتحديد العلاقة بينها وبين سبق علم الله بالمستقبلات والعناية الإلٰهية ، فيعالج مسائل لم تعرفها الفلسفة

اليونانية ، وآثارتها المسيحية . أما دليله على الحرية ، بعد شهادة الكتب المقدسة ، فهى شهادة الوجدان إذ يظهرنا على أننا نسيطر على تصوراتنا ، ونقدر لها قيما ، ونختار ما نراه الأصلح من بينها ، ثم نفعل وفقاً للاختيار . والاختيار مسبب دائماً ، وهو فعلنا الخاص . وإذا قال قائل إن المؤثرات الخارجية قاهرة ، فليفحص انفعالاته ير أن هناك قبولاً منه لمؤثر من تلك المؤثرات التى تتنازعه . ليس من الحق ، ولا من النبل ، أن نتنصل من ضعفنا ونلقى التبعة على الأحداث الخارجية كأنما نحن قطع من خشب أو أحجار لا تتحرك إلا من خارج .

ح — كيف التوفيق بين حرية الإنسان وسبق علم الله بالحوادث والأفعال ؟ أجل إن الله ، وهو الموجود اللامتناهى ، يعلم كيفية استعمالنا الحرية علماً مؤكداً ، ولكن الحرية لا ينالها من ذلك أى أثر ، فإن الكائن العاقل لا يجبر ضد حريته ، إذ أن الجبر بالإضافة إليه يعنى تحول طبيعته ، وهذا محال . وإذا انزعج إنسان ظاناً أن الضرورة قد تغلغلت فى الأشياء من حيث إن الله لا يخطىء فى علمه بالمستقبل ، أجبناه أن الله يعلم ضرورةً أن فلاناً سيريد الخير أو الشر ، لكن لا بإرادة ضرورية . فالحرية مصونة ، والله لا يقيدها سلفاً . ولكنه ، وهو الخير بالذات ، يوجه الجميع للخير بفعل مستقل شامل هو العناية ، ويدع لكلٍ أن يطاوع التوجيه أو يتأبى عليه . ولو لم يكن الحال كذلك لأضحى الأمر والنهى ، والوعد والوعيد ، أموراً غير مفهومة ، ولأضحت الحياة الدينية عقيمة . أما استشهاد الغنوسيين ببعض الآيات فى تأييد دعواهم بأن من النفوس الخيّر بالطبع والشرير بالطبع ، فليس يجديهم شيئاً ، بل إن تلك الآيات ترتد عليهم . أجل إننا نقرأ فى التوراة قول الله : «سأقسى قلب فرعون» و«سأنتزع قلوبهم الحجرية وأضع فيهم قلوباً لحمية» ، وقول بولس الرسول «إن الله يحدث فينا الإرادة والفعل» ، وأمثال هذه العبارات كثير ، ولكن لو صحت دعوى الغنوسية لما احتاج الله أن يقسى القلوب أو يلينها ، وأن يصفح أو يعاقب ، ولما كان له أن يأمر أو ينهى . ولا ننسَ ، فوق ذلك ، أن النفوس البشرية تهبط هذا العالم وقد قدمت فى حياتها السابقة أفعالاً تتفاوت خطورة ، وإذن فقد أحب الله يعقوب وأبغض عيسو قبل أن يولدا[1] ، بسبب ما سبق منهما فى العالم العلوى . فعدالة الله فوق كل شبهة ، ومعاملته لنا تابعة لاستحقاقنا . وهذه النقطة الأخيرة خاصة بأوريجين يحاكى فيها أفلاطون ، وقد اعتقد مثله بحياة للنفس سابقة على اتصالها بالجسم ، فقد أراد أفلاطون أن يحل هذه المسألة : كيف نفسر ميلاد النفوس غير متساوية دون المساس بعدالة الله ؟ فذهب إلى أن النفوس هى التى تختار مصيرها قبل الميلاد (٤٠ د) .

ء — وإذا كانت طبيعة النفس تقتضى الحرية ، فهى تقتضى كذلك الخلود ، فإن بينها وبين الله والجواهر الدائمة شبهاً ، من حيث إنها تشارك فى وظائفهم الروحية من تعقل وإرادة فهى إذن تشارك فى طبيعتهم ، وهى إذن خالدة . الوظيفة تدل على الطبيعة ، وتدل الطبيعة على المصير . وهذا أحد أدلة أفلاطون على الخلود فى « فيدون » ويعرض أوريجين دليلاً آخر فيقول : الإنسان نازع طبعاً لتجاوز الحقائق الناقصة المكتسبة فى الحياة الراهنة ، وهذا النزوع هو الذى يحركنا إلى طلب الحق وعمل الخير ، فيجب أن نحصل على الحقيقة الكاملة فى حياة أخرى ، وإلا كان هذا النزوع غير معقول لانعدام سببه وغايته .

١٢٣ — المعاد :

ا — هل تخلد النفس مفارقة أم تستعيد جسمها ؟ كان الأفلاطونيون ينفرون أشد النفور من قول المسيحية بالبعث ، لأنهم يعتبرون الجسم شيئاً رديئاً ، واتصال النفس به عقاباً ، وحياتها معه سجناً تتوق للهرب منه . أما أوريجين فقد افترق عنهم من وجهين : الوجه الواحد أن الجسم عنده من صنع الله ، فليس الجسم شيئاً رديئاً بالذات ؛ والوجه الآخر اعتقاده أن كل روح فهى متصلة بجسم تتميز به ، فلم يشق عليه أن يعتقد بالبعث ، بل رأى من العدل أن يخلد الجسم مع النفس بعد أن كان آلتها فى الخير وفى الشر ، فى العفة وفى العذاب من أجل الدين والاستشهاد فى سبيله ، أو فى الخطيئة بأنواعها . وحاول أن يجيب عن أسئلة المسيحيين : هل يكون الجسم المبعوث عين الجسم السابق بكل مادته ، أم جسماً آخر ، وكيف يكون هذا الجسم الآخر ، وما العلاقة بينه وبين النفس ولم يسبق لهما اتصال . فلاحظ أولاً أن كل جسم حى ، نباتاً كان أو حيواناً ، فهو يتجدد باستمرار بالتمثيل والإفراز ، ويشبه النهر فلا تبقى مادته هى هى يومين اثنين ، ومع ذلك يبقى الشخص هو هو ، فيحتفظ الجسم بشكله وبمميزاته ، فنرى مثلاً آثار جروح الطفولة ، وبعض علامات أخرى كالشامات تستمر طول الحياة . فليس من الضرورى ، ولا من الممكن ، أن تعود إلينا جميع الذرات التى تدخل فى تركيب جسمنا الحالى ، وهى كثيرة جداً تؤلف أجساماً عديدة ، بل يكفى أن تحل النفس فى مادة لها الصورة الجسمية الخاصة بها .

ب — كيف تتحقق فى المادة تلك الصورة الجسمية ؟ تتحقق بفعل مبدأ شبيه بالمبدأ الذى يُحيى حب القمح المتعفن فى جوف الأرض ، وينميه سنبلة بشكل خاص وحجم خاص فليست السنبلة هى الحبة ، ومع ذلك هى منها . كذلك فى الإنسان قوة طبيعية أو « بذرة

أصلية » تعطى الجسم صورته وتحفظها له بالرغم من تغير المادة ، وتبقى بعد الموت وتفوز على الموت فتؤلف جسماً جديداً مما يتوافر لها من ذرات . فأوريجين يفسر بقاء الصورة الجسمية فى الحياة العاجلة بنظرية البذرة الأصلية هذه ، المستمدة من الرواقية ، ولم يكن يعرف أو لم يكن يعتنق نظرية أرسطو فى اتحاد النفس بالجسم اتحاداً مباشراً يجعله جسماً حياً وجسماً معيناً ؛ ويفسر أيضاً بعث الجسم تفسيراً طبيعياً دون التجاء إلى المعجزة ، فلا ينفر الفلاسفة . ويذهب إلى أن الجسم الجديد سيكون مناسباً للحياة الجديدة ، سيكون جسماً روحياً أى نورانياً بعيداً عما نعهده فى المادة من كثافة ونقص . ولا صعوبة فى ذلك ، فإن المادة مرنة تنتقل من حال إلى حال : ألسنا نرى الخشب مثلاً يتحول ناراً ، والنار تصير دخاناً فهواءً ؟ ومادة جسم الإنسان تابعة لحال النفس ، وتستطيع النفس أن تعدّل فى الجسم وفى وظائفه ، وكل تقدم فى الحياة الروحية فهو يروض الجسم ويجعل منه آلة أطوع فأطوع ، والأعضاء آلات النفس تابعة لحاجاتها ، فإذا ما فرغت حاجة النفس منها زالت أو تطورت تبعاً للبيئة الجديدة ؛ ففى العالم الروحى يدق الجسم ويلطف ، فيعتاد أن يرى ويسمع أشياء كانت تفوته فى الحياة الأرضية . إن الحالة الكثيفة التى هى حالة جسمنا الآن نتيجة تناقص القوة الروحية فى النفس ، ولكن إذا عادت النفس إلى اتحادها الأول بالله ، فإن الجسم كله يعاين الله ويسمعه ويدركه .

ح — وتقوم السعادة الأخروية فى معاينة الله ، لا فى لذة حسية أية كانت . ويروق أوريجين أن يتخيل ترحال الأرواح على نسق الغنوسيين ، فيمثلها تخلص من المادة شيئاً فشيئاً ، وتجتاز السماوات سماءً بعد أخرى ، فتعرف الكواكب ، ثم ترقى إلى معرفة غير المنظورات ، وترقى فى هذه حتى تصل إلى المرحلة الأخيرة وهى تأمل الله . كذلك الشقاء الأخروى معنوى كله ، إذ ليس الجزاء ثأراً موقعاً من خارج ، ولكنه نتيجة لازمة عن الخطيئة لزوماً طبيعياً . إنما يتوخى الله من العقاب العلاج والإصلاح ؛ فالعقاب الذى ينزله بالخاطىء هو أن يجعله يستحضر فى ذاكرته خطاياه كلها دفعة واحدة ، فتشعل هذه الذكرى ضرباً من الحمى تولد فى نفسه مثل ما يولد بعض الأهواء العنيفة من شهوة هائجة وغيرة ملحّة وحزن عميق . وثمت مصدر آخر للحزن والألم ، هو شعور الخاطىء بالحرمان من الله وفقدانه خيره الأعظم وغايته القصوى . فما من سبب لعذابه إلا هو ، هو الذى يتهم نفسه فى الدعوى القائمة فى ضميره ، وهذا الاتهام هو « النار التى لا تنطفىء » و « الدود الذى لا يموت » الوارد ذكرهما فى الكتاب المقدس . ولكن أوريجين ارتأى وجوب البعث

بسبب أن الجسم آلة النفس فى الخير والشر أثناء الحياة الأرضية ، فكيف لا يشرك الجسم فى العقاب ؟

ى — وقد رجع عن هذه الآراء ، فى مقدمة المجلد الخامس من شرحه على إنجيل يوحنا يدفع عن نفسه ما وجه إليه من مآخذ بعد كتاب « المبادىء » والشروح السالفة ، فينكر القول بأن الحياة الأرضية عقاب ، وبأن للنفس وجوداً سابقاً عليها ، وبأن الحرية باقية إلى غير نهاية ، وبأن الخلاص سيكون كلياً يشمل إبليس والخاطئين جميعاً . ومما لا شك فيه أنه كان صادق الولاء للكنيسة ، شديد التمسك بالإيمان ، متوجهاً بكليته نحو الحياة الروحية : دل على ذلك بحياته كلها ، وخاصة بما احتمل من اضطهاد فى أواخرها . ولكن اختلط عليه الأمر بين الفلسفة والدين ، ولم يوفق إلى تعيين الحدود بينهما . وقد أجمل ذلك فورفوريوس تلميذ أفلوطين حيث قال : «إنه كان مسيحياً فى سيرته ، أما فى المعتقدات الخاصة بالإلهيات فكان يونانياً ، وكان ينقل فن اليونان إلى الخرافات الأجنبية» يعنى المسيحية . على أن أوريجين لم يكن يونانياً صرفاً فى الإلهيات ، وقد مر بنا أكثر من شاهد على معارضته لليونان فى نقط أساسية . ولم تحل تلك المعارضة ، ولم يحل رجوعه عن آرائه المنكرة ، دون قيام خصوم يحملون عليها ، وأتباع يؤيدونها فى الإسكندرية وفلسطين وآسيا الصغرى . ولكن لم يظهر بين هؤلاء وأولئك مفكرون مبتكرون ، وكان معظم همهم جميعاً موجهاً للناحية اللاهوتية .

الفصل السابع

الأفلاطونية الجديدة

١٢٤ — نومنيوس :

ا — بعد وفاة أفلاطون أخذ أتباعه يكوّنون « لاهوتاً » على مذهبه ، وما زالوا يعملون حتى أنضجوه وأتموه فى القرنين الثانى والثالث للميلاد . ويمكن تعريف هذه الأفلاطونيـة الجديدة بأنها محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين مفلسف . هى مذهب قام على أصول أفلاطونية وتمثل عناصر من جميع المذاهب ، فلسفية ودينية ، يونانية وشرقيـة ، بما فى ذلك السحر والتنجيم والعرافة . غير أن رجاله حرصوا على الاحتفاظ بالروح اليونانى خالصاً ، أى بالعقلية العلمية التى تنظر إلى الوجود كأنه هندسة كبرى ، فتستبعد منه ، بقدر المستطاع ، الممكن والحادث ، وتخضعه للضرورة . وبذا يعارضون الديانات جميعاً ، ومنها اليهودية والمسيحية مع تأثرهم بها ؛ ويعارضون أفلاطون نفسه فى تصويره الصانع يتدخل تدخلا شخصياً طوعاً لخيريته ، وينظم العالم وفقاً للمثل ، فيتوخى غايات ، ويخلق الزمان ؛ ويقولون بوجوب تأويل القصص الأفلاطونية إلى ما ترمز إليـه من المعانى الفلسـفية (٤٠ و) . والأفلاطونية الجديدة سورية اسكندرية أثينية .

ب — نومنيوس (من أهل القرن الثانى للميلاد) أشهر الأفلاطونيين السوريين ، وهو يعد زعيم المذهب ، وإن كان يعد فيثاغورياً جديداً أيضاً ، وقد كان له مقام كبير عنـد الأفلاطونيين الجدد فى القرن الثالث . كان يجل « حكمة اليهود » ويدمجها فى تعليمه بتأويلها تأويلاً رمزياً . وعنى بحياة المسيح ، وأوّلها كذلك تأويلاً رمزياً . وهو الذى دعا أفلاطون « موسى الأتيك » و « موسى يتكلم اليونانية » واعتبره نبياً . وضع كتاباً فى « مذاهب أفلاطون السرية » شرح فيه قصصه عن النفس فى فيدروس وفى الجمهورية . وهو يذهب إلى أن ليس يليق إضافة صنع العالم إلى الإلـٰه الأعلى ، وإنما هو الابن أو الصانع الذى نظم الـكتلة المادية مطاوعة لخيريته ؛ يتأمل النموذج تارة ، ويتحول عنه طوراً لـكى يحرك الفلك فيصير حينئذ النفس الـكلية . والمادة أصل الشرور والمفاسد والضرورة العمياء . فالوجود منقسم إلى مملـكتين : مملـكة العناية ، تشمل الأرواح العاقلة ؛ ومملـكة المادة ، يسودها

الجبر بتأثير الكواكب . فليس الشر والنقص من الله . وعلم الله قاصر على الأحداث الضرورية

١٢٥ — أمونوس ساكاس (١٧٥ — ٢٥٠) :

ا — هو أبرز أفلاطوني الاسكندرية فى النصف الأول من القرن الثالث . ولد من أبوين مسيحيين ، ونشأ مسيحياً . كان حمالاً (وهذا معنى لفظ ساكاس المضاف إلى اسمه) فلما تفلسف ارتد عن المسيحية . ولسنا ندرى عنه شيئاً كثيراً ، فإنه لم يدون آراءه ، ولم يصلنا تفصليها ، وكان يفرض على تلاميذه كتمان تعاليمه تقليداً للأسرار اليونانية . وإنما يقال بالإجمال إنه كان يحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو « فى أهم النقط وأكثرها ضرورة » وهى : الله والعالم والنفس . وترجع آراؤه فى هذه النقط الثلاث إلى ما يأتى :

ب — صنع الله العالم دون أن يستخرجه من مادة سابقة . وفى العالم الأجسام خاضعة للأرواح بحيث يتألف من المرتبتين كلٌ مترابط الأجزاء ، وبحيث تدبر كل سماء السماء التى تليها مباشرة ؛ فإن للموجودات جميعاً شعوراً متفاوت الوضوح بما للحكمة الإلهية من تأمل سرمدى لمعانيها ، أو هو انعكاس النظام الإلهى على عقول متفاوتة النورانية . فالعناية الإلهية هى ما للخالق على المخلوق من سلطان أبوى ؛ والقدر هو نظام العدالة اللازم من هذا السلطان أما النفس فهى جوهر روحى قائم بذاته ، فلا تتغير طبيعتها باتصالها بالجسم ، وهذا الاتصال عبارة عن ميل منها إلى الجسم وفعل فيه شبيه بفعل الله فى العالم ، وهى تستطيع أن تتقمص أجساماً بشرية على التوالى ، ولكنها لا تتصل بأجسام حيوانية ، لأنها إنسانية . — هذه الأقوال وغيرها مما قد يذكر له لا تغنى فى إيقافنا على مذهبه . ولا شك أن أوريجين أخذ عنه بعض الآراء ، وأن أفلوطين كان أقرب إلى مقاصده ، وقد صنف رسائل عديدة حُفظت لنا كلها فأغنت عن جميع المحاولات التى سبقته .

١٢٦ — أفلوطين (٢٠٥ — ٢٧٠) :

ا — ولد فى ليقو بوليس من أعمال مصر الوسطى . ولا نعرف شيئاً عن أسرته « لأنه كان يخجل من وجوده فى جسم ، ويأبى أن يذكر شيئاً عن أهله ووطنه » كما يقول فورفوريوس تلميذه والمترجم لحياته . تثقف فى مدينته على أستاذ كان يعلّم القراءة والكتابة والحساب والأجرومية ، ويشرح الشعراء . وفى الثامنة والعشرين قصد إلى الأسكندرية ، وأخذ يختلف إلى أساتذتها ، فلم يرقه منهم أحد ، حتى قاده صديق إلى أمونيوس ، فلما استمع إليه قال :

«هذا هو الرجل الذى كنت أطلبه» ولزمه إحدى عشرة سنة . ثم أراد أن يقف على الأفكار الفارسية والهندية ، فالتحق بالجيش الرومانى المجرد على فارس ، ولكن هذا الجيش ، بعد أن طرد الفرس من سوريا ، انهزم فى العراق ، فلجأ أفلوطين إلى أنطاكية ، ثم رحل إلى روما وهو فى الأربعين ، وأقام بها حتى وفاته . وكان مجلسه بها حافلا بالعلماء وكبار رجال المدينة ، حتى تتلمذ له الإمبراطور وزوجته ، لسمو روحه وعظيم حكمته فى إرشاد مريديه فى الحياة الروحية . وكان قد طلب إلى الإمبراطور إعادة بناء مدينة خربة لكى يعيش فيها مع أصدقائه عيشة الفلاسفة ، وكان يريد تسميتها « بلاتونو بوليس » ولكن المشروع لم ينفذ .

ب — ولم يشرع فى الكتابة إلا حوالى الخمسين ، لما ألح عليه تلاميذه ورأى هو بعض تلاميذ أمونيوس قد تحللوا من عهدهم ونشروا آراءهم . كان يكتب أو يملى على عجل رسائل متفاوتة الطول هى صورة لتعليمه الشفوى . وكان تعليمه شرحاً على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما أو على قضية رواقية أو على دعوى شكية ، أو جواباً عن سؤال ، أو رداً على اعتراض ، أو تعقيباً على رأى . فليست رسائله عرضاً منظما لمذهبه ، ولكنها سلسلة محاضرات لتوضيح نقط خاصة بالرجوع إلى مذهب أفلاطون . فجاءت كل رسالة عبارة عن مجمل المذهب منظور إليه من وجهه خاصة ، وأشبه شىء بالعظة الدينية ترد فيها العقائد بمناسبة موضوع معين ، وكانت هذه الطريقة مألوفة عند المسيحيين وعند الفلاسفة الوثنيين الذين ندبوا أنفسهم مرشدين ومصلحين . فالرسائل تعتبر كشكول العصر القديم بما فيه من فلسفات وديانات وسحر وتنجيم وعرافة وعلم طبيعى . والموضوعات المأثورة هى أقوال أفلاطون فى الخير والجمال والحب والجدل كما وردت فى المقالتين السادسة والسابعة من الجمهورية وفى المأدبة وفيدروس وتيماوس . والموضوع الرئيسى النجاة : نجاة النفس من سجنها المادى ، وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأصلى عالم الوجود والحقيقة. والمنهج تارة الجدل الصاعد ، وطوراً الجدل النازل

حـ — وبعد وفاته جمع فورفوريوس الرسائل ، وكانت أربعاً وخمسين ، وقدم لها بترجمة لحياة أفلوطين ، ووزعها على ستة أقسام فى كل قسم تسع رسائل ، فسميت بالتساعيات ، وقد قال فى ذلك : «لم أرَ من المناسب أن أرتبها مختلطة حسب أوقات صدورها . ولكنى وزعتها إلى ست تساعيات تكريما للعددين الكاملين ستة وتسعة ، فجمعت فى كل تساعية الرسائل التى تعالج نفس الموضوع ، واضعاً دائماً فى الأول أقلها أهمية» . ويمكن أن يقال إن التساعية الأولى خاصة بالإنسان ، والثانية والثالثة بالعالم المحسوس ، والرابعة بالنفس ، والخامسة بالعقل ،

والسادسة بالوجود الدائم أو العالم العلوى . وقد بقيت جميعاً .

١٢٧ — منهجه الصاعد :

ا — « أين ينبغى الذهاب ؟ إلى الخير وإلى المبدأ الأول . وهناك سبيلان للذين يصعدون: الأول يبدأ من أسفل ؛ والثانى سبيل الذين وصلوا إلى العالم المعقول ، فواجبهم أن يتقدموا فيه إلى قمته »[١] . فإذا نظرنا فى الموجودات ، رأينا أنها هى ما هى بالوحدة. الجيش والجوقة والقطيع لا توجد إن لم تكن جيشاً واحداً وجوقة واحدة وقطيعاً واحداً . والبيت والسفينة أيضاً لا يوجدان إن لم يكونا حاصلين على الوحدة . والمقدار المتصل حالما يقسم فيعدم صفة الوحدة يتغير وجوده . وكذلك الحال فى النبات والحيوان : كل منها جسم واحد ، فإذا تجزأ فقد الوجود الذى كان له ، وصار إلى موجودات أخرى كل منها موجود واحد . توجد الصحة حين توجد وحدة التنسيق فى الجسم ؛ ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الأجزاء ؛ وتوجد الفضيلة فى النفس حين يبلغ اتحاد أجزائها إلى الوحدة والتوافق. والنفس هى التى تصنع الجسم وتعطيه الصورة والنظام ، فترد الكل إلى الوحدة . وما يقال عن الموجود الجزئى يقال عن العالم فى جملته : إن علة النظام فيه نفس كلية ، ولكنها أكثر وحدة من النفوس الجزئية ، فإن كل موجود إنما هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده : كلما قل وجوده قلت وحدته ، وكلما زاد وجوده زادت وحدته. على أن النفس بالإطلاق متكثرة ، فيها قوى عدة ، قوى الاستدلال والاشتهاء والإدراك مجموعة فى وحدة . فالنفس ، وهى موجود واحد ، وهى التى تدخل الوحدة فى الموجودات ، ليست عين الوحدة ولكنها تشارك فى الوحدة ، أى أنها تقبلها من فعل موجود آخر . هذا الموجود أشد وحدة من النفس الكلية ، هو العقل الكلى الحاوى فى ذاته جميع مثل الموجودات . إن المعقولات مترابطة متضامنة، وتقتضى عقلاً كلياً يحويها ويدرك ترابطها. ولكنه ليس الحد الأول ، فإنه موجود عاقل ، ولا يخلو موضوع تعقله أن يكون إما هو نفسه ، فيكون مزدوجاً لا بسيطاً ؛ أو مغايراً له ، فيكون الموضوع أعلى منه وسابقاً عليه . فنرتقى إلى الواحد بالذات ، وقد تدرجنا فى الوحدة من البعيد إلى الأقرب فالأقرب . هذا الحد الأول ، يجب أن نتأمله بالعقل الصرف . فما دام قبل العقل الكلى ، فهو ليس عقلاً ، فإن العقل موجود معين ، والحد الأول متقدم على كل موجود ، فهو برىء من كل صورة ، حتى الصورة المعقولة ، إذ أنه لما كانت طبيعة الواحد مولدة للكل ، فهى ليست شيئاً مما

---

(١) الرسالة الثالثة من التساعية الأولى ، ف ١ .

تلك . وإذا كنا نقول إنه علة ، فمعنى ذلك أننا حاصلون على شىء منه ، بينما هو باق فى ذاته ، وليس شيئاً من الأشياء التى هو علتها . فيجب أن ننفى عنه فعل التعقل والفهم ، تعقل ذاته وسائر الأشياء .

ب — إذا أردنا أن نتأمله فلا ندع فكرنا يسرع إلى خارج ؛ إنه حاضر لمن يستطيع مماسته ، غائب عمن لا يستطيع . ليس يمكن التفكير فى موضوع إذا كنا نفكر فى آخر ؛ فيجب أن تكون النفس خلواً من كل صورة لكيلا يمنعها مانع من أن تمتلىء وتستنير بالموجود الأول . لنعتزل العالم الخارجى ، ولنتوجه بكليتنا نحو الداخل ، ولنجهل كل شىء حتى كوننا نحن الذين نتأمل ، وبعد الاتحاد به ، لنذهب نقل للآخرين ، إن استطعنا القول ، ماهية الاتحاد هناك ؛ أو لنمكث ، إن أردنا ، فى تلك المنطقة العلوية ، فهذه حال الذى أدمن التأمل . إذا عرفت النفس ذاتها ، وعرفت أن حركتها الطبيعية حركة دائرية ، لا حول نقطة خارجية ، بل حول المركز ، وأن المركز أصل الدائرة ، فستدور حول المركز الذى خرجت منه ، وستتعلق به . إننا فى حالتنا الراهنة جزءان ، جزء يمسكه الجسم (كما لو كانت قدمانا فى الماء ، وباقى الجسم فوق) ؛ فنرتفع فوق الجسم بجزئنا الذى لا يسبح فيه ، ونرتبط بوساطة مركزنا بالمركز الكلى ، ونجد فيه راحتنا . إن الموجود المتعقل حاضر لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكلة ، وهو يرتبط به بسبب اشتراكهما فى الطبيعة . الأجسام يمنع بعضها بعضا من الاشتراك فيما بينها ؛ أما الموجودات اللاجسمية فليس يعوقها الجسم ، وليس يباعد بينها المكان ، بل التغاير والاختلاف ؛ وحين يزولان ، وتصير الموجودات غير مختلفة ، تصير حاضرة بعضها لدى بعض . وإذن فهو حاضر دائما ، لأنه لا يتضمن أى اختلاف ؛ ولكننا لا نحضر لديه إلا حين يزول منا التغاير . إنه لا يميل إلينا بحيث يحيط بنا ، وإنما نحن الذين نميل إليه ونحيط به . وحينما نكف عن الإحاطة به ، يحل بنا الدمار الكلى ، وننعدم من الوجود ؛ وحينما ننظر صوبه ، فتلك غايتنا وراحتنا . فى هذه الحياة العاجلة نستطيع أن نراه وأن نرى أنفسنا ، بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤية ، نرى أنفسنا ساطعين نورا ، مليئين نوراً معقولا ، أو بالأحرى نصير نحن نورا خالصاً ، وموجوداً خفيفاً غير ذى ثقل ، نصير إلـها متقداً حباً ، إلى أن نعود فنسقط تحت الثقل ، وتذبل تلك الزهرة . تلك حياة الآلهة والبشر الإلهيين السعداء : أعنى التحرر من أشياء هذه الدنيا ، والضيق بها ، والهرب وحدنا إليه وحده .

حـ — وتلك نظرية أفلوطين فى الجدل الصاعد إلى المبدأ الأول ، وفى عودة النفس إلى

هذا المبدأ ، أوردناها بعبارات رسالة «فى الخير بالذات أو فى الواحد» التى هى التاسعة من التساعية السادسة ، والتى هى أوضح وأشهر الرسائل الخاصة بهذا الموضوع ، لكى نقدم مثالا على طريقته فى التأمل والكتابة إنه يبين التدرج فى الوحدة تبعا للتدرج فى الوجود ، وكان الرواقيون قد سبقوه إلى ذلك حين قالوا إن تفاوت الموجودات فى الوجود تابع لدرجة توترها واتحاد أجزائها : ففى الأسفل الأشياء المؤلفة من أجزاء منفصلة بالفعل كالجيش ، وفوقها الأشياء التى أجزاؤها منفصلة بالفعل ولكنها متلاصقة كالبيت ، ثم المقادير المتصلة وليست أجزاؤها منفصلة بالفعل بل بالقوة فقط ، ثم الأحياء ، وبالخصوص الأحياء الذين يحققون كمالهم القائم فى الصحة والقوة . وينكر قول الرواقيين أن اتحاد أجزاء المادة يتم بمادة ، ويقول إن من شأن المادة التفكك والتشتت ، وإنه يجب تصور وحدة الموجود على مثال وحدة العقل والعلم ، فإن العلم واحد مع تألفه من قضايا كثيرة ، إذ أن كل قضية فهى تحتوى على سائر القضايا بالقوة ، فأجزاء العلم متحدة غير منفصلة بفضل وحدة العقل الذى يدركها فالنظر فى معنى الموجود وفى ضرورة وحدته ، يؤدي بنا من الجسمى إلى اللاجسمى ، أى أن علة الوحدة فى الموجود الأدنى هى تأمله المبدأ الأعلى ، فإن كل موجود إنما يحصل على صورته بتأمله مثاله المعقول ، والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذى تحاول أن تحاكيه . وهو العقل الكلى . ولا يقف أفلوطين عند النفس ، لأنها كثرة قوى فهى مفتقرة إلى مبدأ أعلى يفسر وحدتها . ولا يقف عند هذا المبدأ الأعلى ، لأنه كثرة مُثل . فيصل إلى مبدأ أول عاطل من المعقولات ومن التعقل كى يكون بسيطا تام البساطة . ولكنه يفهم البساطة فهماً رياضياً ، ويتصور الموجود الأول كما نتصور النقطة الرياضية . ولو رجع إلى أرسطو لوجد عنده أولا وجوب إضافة العلم لله ، إذ أن سلب العلم عن الله يعنى جعله كالنائم ، ومن ثمت أقل الموجودات حكمة وكرامة ، وأن مبدأ التعقل الروحانية ، والله روحى إلى أقصى حد ، فهو عقل ؛ ولوجد ثانياً أن العلم الإلهى لا يستتبع ازدواجا فى الله (٧٤ ز)

د — وأما تصوفه ، على سموه وحرارته ، فموضع نظر كذلك . إن اتصال النفس بالواحد فى مذهبه ، لا يتم بحدس عقلى ، من حيث أن المعيَّن هو الذى يمكن أن يكون موضوع إدراك ، والواحد غير معيَّن . إن الاتصال بالواحد ضرب من « التماس » لا يستطيع الإبانة عنه إلا الذين يذوقونه وهم قليل ، وهو نادر عندهم ، وأفلوطين نفسه لم يبلغ إليه سوى أربع مرات فيما روى فورفوريوس نقلا عنه (فى ف ٢٣ من ترجمته له) . وماذا عساهم أن يقولوا وهذا الاتصال عبارة عن فقدان شعورنا فى اللاشعور الإلهى ؟ وكيف يكون فقدان الشعور سعادة ؟

وكيف يكون الأول الواحد موضوع سعادة وهو لايدرك ولا يذاق ؟ إن الجذب الأفلوطيني لا يختلف فى شىء عن غيبوبة فقراء الهنود ، وما أبعدها عن السعادة التى ينشدها الإنسان ! وثمت نقطة أخرى : إن هذا التصوف يعتمد على قوة النفس ذاتها ، وإن حب الإنسان الصاعد لا يقابله حب نازل من لدن الله ، والواقع أنه لن يكون اتصال إلا بتنزل من الله وتفضل ، لأنه هو الذى يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التى تفصل بينه وبين النفس ، أما النفس فلا تستطيع ؛ ولكن مثل هذا التفضل يفترض فى المبدأ الأول إدراكاً وإرادة ، وأفلوطين يرفض هذا الافتراض ؛ والقول بإمكان الوصول إلى الله بقوتنا الذاتية ، يلغى تلك المسافة اللامتناهية ، فيجعل الواحد ومعلولاته فى جنس واحد ، أى يجعل المعلولات مظاهر الواحد ، فنقع فى وحدة الوجود ، وأفلوطين يرفضها كذلك ، وإن يكن مسوقاً إليها من ناحية القول بأن صدور المعلولات هو صدور ضرورى ، فلا تكون إلا من جنس المبدأ الصادرة عنه .

١٢٨ — منهجه النازل :

ا — « كيف يأتى إلى الوجود ، من الواحد كما هو فى نظرنا ، كثرة ما ؟ وكيف لم يبق الواحد فى ذاته ؟» إن الواحد غير متحرك ، إذ ليس خارجه حد يتحرك إليه . فإذا جاء شىء بعده ، فلا يجىء الشىء الى الوجود إلا إذا كان الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً . ويجب القول أن ما يأتى من الواحد يأتى منه دون حركة ، دون ميل ، دون إرادة . وماذا نتصور حوله إذا كان ساكناً ؟ نتصور إشعاعاً آتياً منه وهو ساكن ، كما يتولد من الشمس الضوء الساطع المحيط بها وهى ساكنة دائماً (من جهة الماهية فى عرف القدماء) . على أن كل موجود ، ما دام فى الوجود ، يحدث بالضرورة حوله ، من ذات ماهيته ، شيئاً يتجه إلى خارج ويتعلق بقدرته الراهنة ؛ هذا الشىء بمثابة صورة الموجود الحادث منه ؛ فمثلا النار تولد الحرارة ، ولا يحتفظ الثلج بكل برودته ، والمشمومات خاصة شاهد على ذلك ، فما دامت موجودة انتشرت منها رائحة هى شىء حقيقى يستمتع بها كل الجيرة . يضاف إلى ما تقدم أن كل موجود يصل إلى كماله يلد . وإذن فالموجود الكامل دائماً يلد دائماً ؛ يلد موضوعاً سرمدياً ، يلد موجوداً أدنى منه ، ولكنه الأعظم بعده . هذا الأعظم بعده هو العقل الكلى الذى هو كلمة الواحد وفعله وصورته . ولكن الواحد ليس عقلا ، فكيف يلد العقل ؟ ذلك بأنه يرى باتجاهه إلى ذاته ، وهذه الرؤية هى العقل (الكلى) .

ب — وفى العقـل أيضاً توجد وحدة . ولـكن الواحد قدرة محدثة لجميع الأشياء ؛ فيتأمل العقل جميع الأشياء التى فى قدرة الواحد ، فينقسم على نحو ما تبعاً لهذه القدرة ، وبغير ذلك لا يكون عقلا . إنه يستمد من ذاته ضرباً من الشعور بماله من قدرة أن يلد بذاته ماهية وأن يحد الموجود بالقدرة الآتية له من الواحد ، فيرى أن الحياة والتعقل والأشياء جميعاً تنشأ من أنه ينقسم ابتداءً من الواحد غير المنقسم . لذا كانت هذه الأشياء ماهيات ، إذ أن كلاً منها له حد وضرب من الصورة . فحالما يحدث يلد معه جميع الموجودات ، ولـكنه يبتلعها إن جاز هذا التعبير ، ويستبقيها فى ذاته ، ويمنعها من الهبوط فى المـادة والتكثر ؛ ويلد النفس الـكلية ، إذ أن الموجود التام يلد بالضرورة . إن العقل الـكلى يحوى فى ذاته جميع الموجودات الخالدة فى سكون سرمدى . لمَ يحاول التغير ما دام خـيّراً ؟ إلى أين يذهب ما دام حاصلا على كل شىء ؟ ولمَ يحاول الاستكبار ما دام كاملا ؟ ولـكن وحدته ليست كوحدة الواحد الأول . إن للتعقل علة مختلفة عنه ، ولا يوجد تعقل دون تغاير وذاتية وحركة وسون : الحركة من حيث إن هناك تعقلاً ، والسكون لأجل أن يبقى التعقل هو هو ، والتغاير لـكى يكون هناك عاقل ومعقول ومعقولات متمايزة فيما بينها ، أما إذا حذفنا التغاير كانت الوحدة اللامتميزة والسكوت ؛ وأخيراً الذاتية من حيث أن الأشياء المعقولة وحدة بالذات ، وأن فيها جميعاً شيئاً مشتركا ، وفصلها النوعى هو التغاير . من كثرة هذه الحدود يولد العدد والـكم ؛ وخاصية كل موجود الـكيف . ومن هذه الحدود معتبرة مبادئ تأتى سائر الأشياء .

حـ — والنفس الـكلية كلمة العقل الـكلى وفعـله ، كما أن العقل الـكلى كلمة الواحد وفعله ، وكما أن الـكلمة الملفوظة صورة الـكلمة الباطنة . ولـما كانت النفس الـكلية صورة العقل الـكلى ، فهى تنظر صوبه ، كما ينظر العقل الـكلى صوب الواحد كى يكون عقلاً . كل موجود مولود يشتاق الموجود الذى ولده ويحبه ؛ فالنفس الـكلية متحدة بالعقل الـكلى ممتلئة منه ، مستمتعة به وهى تتعقل ، إذ أنها حين تنظر إليه تحصل فى باطنها على معانيها ولـكنها من جهة أخرى متصلة بما يأتى بعدها ، أو بالأحرى هى أيضاً تلد موجودات أدنى منها . هى التى خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة ، الحيوانات التى تغذيها الأرض والبحر ، والتى فى الهواء والـكواكب الإلـهية فى السماء ، خلقت الشمس والسماء الواسعة ، ووضعت فيها النظام ، وأعطتها حركة دائرية راتبة . أما كيف توفر الحياة للعالم ولـكل من الموجودات ، فنستطيع أن نتصـوره إذا افترضنا أن كل ما يحيط بنا قد سكن ، الأرض والبحر والهواء والسماء ، وتخيلنا فى هذه السماء الساكنة نفساً آتية من خارج ، تنساب

فيها إن جاز هذا التعبير ، وتفيض فيها ؛ تدخلها من كل صوب وتنيرها ، توقظها من سكونها وتمنحها الحياة ، كما تنير أشعة الشمس سحابة قاتمة فتجعلها ساطعة ذهبية . فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس ، الحاضرة كلها فى كل مكان ، والتى تحركها كلاً وتفصيلاً حركة سرمدية . وبهذه النفس العالم إلـه ، والشمس والكواكب ، لأنها متنفسة . وإذا كان فينا شىء إلـهى ، فبسبب هذه النفس[١] .

ى — كيف تصدر الموجودات الأرضية عن النفس الكلية ؟ تفيض النفس الكلية النفوس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء . أما الفوارق بين النفوس الجزئية فى الخُلُق والأفعال المروية ، فناشئة من أجسامها ، ومن حياتها السابقة (على ما قال أفلاطون : ٥٤٠ ى) . ولكن إذا اعتبرنا طبيعة النفس بالإجمال ، رأينا الفوارق ناشئة من أنه ، ولو أن جميع النفوس هى جميع الأشياء ، إلا أن كل نفس فهى مطابقة للقوة الفعالة فيها : فواحدة متحدة الآن بالمعقولات ، وأخرى متحدة بها بالمعرفة فقط ، وأخرى بالشوق . وكل نفس ، إذ تتأمل أشياء مختلفة ، تصير ما تتأمله . ولكنها كلها تؤلف مجموعة منوعة منظمة[٢] . وتفيض النفس الكلية الهيولى ، وأصولاً بذرية (٩٤ ب) تعمل فى الهيولى وتصورها دون علم ، كما يطبع الخاتم صورته فى الشمع ، أو كما يعكس الشىء صورته فى الماء . هذه الأصول مطابقة للمثل التى فى العقل الكلى ، فهو الذى يعطيها للنفس الكلية ، فتوجد فيها لا على ما للمثل فى العقل الكلى من وحدة وبساطة ، بل بأجزاء متمايزة لم تنبسط بعد فى المكان ، ولم تمتد بعد فى الزمان ، فإذا ما اتحدت بالهيولى أوجدت الأشياء التى فى المكان والزمان . فليست الأصول البذرية مجرد معانى فى النفس الكلية ، ولكنها قوة طبيعية موجدة . ذلك بأنه من الخلف إرجاع وجود العالم وتكوينه إلى الاتفاق أو الصدفة ؛ إن النفس الكلية تدبر الكون وفق العقل بأن تشرق عليه هذه الأصول البذرية . إن ماله قيمة فى البذرة ليس هو الرطوبة ، بل ما لا يرى فيها ، أعنى عدداً وأصلاً بذرياً ، والعدد صورة . فالأصول البذرية تدفع بالكائن إلى تحقيق ماهيته وكماله ، فإذا قصّر كانت المادة هى السبب بعدم مطاوعتها

---

(١) الرسالة الأولى من التساعية الخامسة « فى الأقانيم الثلاثة التى هى مبادىء » . غير أن أفلوطين يبدأ من النفس الجزئية ، ثم يرتقى منها إلى النفس الكلية ، فإلى العقل الكلى ، فإلى الواحد . وقد عكسنا هذا الترتيب ، كما فعل هو فى الفصل العاشر الذى يلخص الرسالة .

(٢) الرسالة الثالثة من التساعية الرابعة ، ف ٨ . — وإلى مثل هذا التصور بالضبط سيذهب ليبنتز فى طبيعة النفوس (« المونادات ») وفى الفوارق التى تميزها .

للمثال والنموذج[١] . وحين يحل الأصل البذرى فى الهيولى يُحدث الجسم ، فإن الجسمية صورة أو بذرة ؛ ثم ينضاف إلى الجسم صور العناصر ، وإلى هذه الصور صور أخرى ، حتى ليتعذر استكشاف الهيولى وهى مخبوءة تحت هذا القدر من الصور . فكل شىء هو كله صورة ، إذ أن نموذجه صورة ، وهو جملة صور[٢] . — والنور الصادر عن جسم هو فعل الجسم المنير يظهر فى الخارج . والنور الذى فى أجسام منيرة بذاتها هو ماهية من جهة صورتها وحين يمتزج بالمادة يحدث اللون . فيجب اعتبار النور موجوداً لا جسمياً ولو أنه فعل جسم ؛ هو طبيعة سابقة على الجسم ، قائمة بنفسها ؛ وليست خاصة بجسم ، ولكن الأجسام تشارك فيها دون أن ينفعل النور أو ينقسم . والنور ينتشر انتشاراً آنياً فى خط مستقيم[٣] .

هـ — لما كانت جميع الأشياء صادرة عن موجود واحد ، كانت مترابطة متطابقة ؛ ولما كانت جميع الأحداث متناسقة ، كان بعضها علامات على بعض ، وأمكن التنبؤ بهذه تبعاً لتلك . إن بين الأشياء المتشابهة توافقاً ، وبين الأشياء المتضادة تنافراً : المحبة والكراهية ، أى التجاذب والتدافع ، يعملان فى الكون . وفوق ذلك عدد كبير من القوات المختلفة تساهم فى وحدة الكون . فالساحر لا يفعل إلا أن يصل بالتماسّ بين موجودات مرتبطة فيما بينها بالطبع ، سواء أ كانت أجساماً أو نفوساً ، وهذا أصل بعث الحب بالسحر . إن للأشكال التى يستخدمها الساحر ، وللأوضاع التى يتخذها هو ، قوى خاصة ؛ فهو يجذب إليه هذه القوى ويركزها فى نفسه ؛ وهو يتصرف فى الأشياء لكونه يجريها فى مجاريها ، ويعرف وسائل نقل قوة من هذه القوى إلى شىء مغاير . هذه الوسائل هى الصلاة والتعزيم مرتلاً حسب قواعد الفن وأقوال معينة وأفعال معينة . فكل ما يصدر عن السماء بهذه الوسائل ، لا ينبغى أن يضاف إليها ، بل إلى طبيعة الفعل الذى نقوم به[٤] . فالعرافة والسحر علمان طبيعيان .

و — أما الحرية الإنسانية ، فلا تتأثر بحركة السماء ، فإن هذه الحركة إنما تساهم فى الأحداث

---

(١) الرسالة الثالثة من التاسعية الثانية ، ف ١٦ — ١٧ ؛ والرسالة الثانية من التاسعية الثالثة ، ف ١ ؛ والرسالة الرابعة من التاسعية الرابعة ، ف ١٦ ؛ والرسالة الأولى من التاسعية الخامسة ، ف ٥ . فى المرجع الأول ، وفى مواضع أخرى ، يقول أفلوطين عن هذه الأصول إن « العقل الكلى يعطيها للنفس الكلية ، والنفس الكلية تعطيها للنفس العالمية بالإشراق عليها ، والنفس العالمية تحدث الأشياء » فيضع نفسين كليتين خلافاً لما يقول فى نصوص أخرى .

(٢) الرسالة السابعة من التاسعية الثانية ، ف ٣ ؛ والرسالة الثامنة من التاسعية الخامسة ، ف ٧ .

(٣) الرسالة الخامسة من التاسعية الرابعة ، ف ٧ ؛ والرسالة الرابعة من التاسعية السادسة ، ف ٨ .

(٤) الرسالة الرابعة من التاسعية الرابعة ف ٣٨ و ٤٠ .

على النحو الذى به تساهم الجسميات ، فتؤثر فى الكيفيات الجسمية من حرارة وبرودة ، وفى الأمزجة الجسمية الناتجة عنها . أما الخلق والفضيلة والعلم والاختراع ، فأمور مباينة للجسمية فكيف تحدثها الكواكب ؟ وكيف يكون للكواكب دخل فى الرذائل والكواكب آلهة ؟ إننا إذا اعتبرنا النفس فى ذاتها وفى غير صلتها بالجسم ، قلنا إنها ليست خاضعة للطبيعة أو الكواكب . أما إذا اتحدت بالجسم ، فقد صارت جزءاً من الطبيعة وعبدة للقدر الذى تساهم فيه الكواكب . فالأفعال الصادرة عن التأثر بالأشياء الخارجية ، والأفعال الرديئة ، ليست جديرة بأن تسمى إرادية . ولكن حين تسترشد النفس بالعقل المجرد ، فحينئذ يجب القول إن أفعالها متعلقة بها . ليس نظام العالم موجوداً بذاته ، ولكنه متعلق بالنفس المدبرة للعالم طبقاً للعقل . فليس للفضيلة سيد ، وهى تُدخل أفعالها فى نسيج الكون لأن المحسوسات تابعة للمعقولات(1) .

ز — هذا التعليل يثير مسألة الشر . إن الجسم أخلاط وكيفيات محسوسة : فكيف يأتى منه الجهل ، وتأتى الرغبات الرديئة ؟ وإذا كانت النفس هى التى تصنع الشر بطبيعتها وأصلها البذرى ، كان الشر جزءاً من الوجود راجعاً إلى المبدأ الأول . حاشا أن يكون الأمر كذلك . (الغنوسيون والمانويون هم الذين رجعوا بالشر إلى إلـه أعلى أو أدنى) . إن الواحد هو الخير بالذات المتعلقة به جميع الموجودات ، والعقل الكلى أول فعل للخير بالذات ، وخارج العقل الكلى وحوله تدور النفس الكلية : فإلى هنا لا يوجد الشر أصلاً . ولما كانت الأقانيم الثلاثة الكبرى هى الوجود الحق ، كان الشر فيما ليس يوجد ، أى فى الأشياء المشوبة باللاوجود ، وهى المحسوسات وكيفياتها ، وهى مشوبة باللاوجود لأنها صور متحققة فى مادة ، والمادة لا وجود ، هى فى ذاتها غير مصورة ، ومن ثمت غير معينة . فالشر عدم الصورة ، وعدم الحد أو الاعتدال ، والمادة عين جوهر الشر ، إذ أنه يجب أن يكون هناك شر بالذات يرجع إليه الشر كصفة ، كما أن هناك خيراً بالذات يرجع إليه الخير كصفة . وليست النفس شريرة بذاتها ، ولكن جزءها غير العاقل يجاوز الاعتدال أو يقصر دونه ، وجزءها العاقل مضطرب هو أيضاً تمنعه الأهواء من رؤية الحق والخير ، وتميل به نحو المادة . وإذن فالنفس الكاملة هى دائماً مفارقة ، لا تقارب ذلك الشىء الردىء الذى هو المادة . فللشر وجود ذاتى ، ولكنه ليس إلـهاً أو نفساً ، وإنما هو المادة ، والشر الذى فى

---

(1) الرسالة الثالثة من التساعية الثانية ، ف ٩ — ١٠ — ١٢ — ٢٣ ؛ والرسالة الأولى من التساعية الثالثة ، ف ٥ — ٦ — ٩ .

النفس يأتى من اتصالها بهذا الشر بالذات . ولما كانت المادة عنصراً ضرورياً فى نظام العالم لأنها آخر الصدورات وليس بعدها إلا اللاوجود المطلق ، كان الشر ضرورياً فى العالم كذلك[١].

ح — هذى معالم مذهب أفلوطين . ويبدو المذهب محاولة منطقية جريئة لتفسير صدور الكثير عن الواحد ، أى لوضع الوجود فى صيغة علمية بحتة . وأفلوطين يعتمد على مبدأ كلى ثابت عنده يجعل من العالم عقلاً ومعقولاً ، فيقول فيما يقول : « إن جميع الموجودات تصدر عن تأمل ، وهى أنفسها موضوعات تأمل . . . كل شوق فهو شوق إلى المعرفة . . . التوليد يمضى من فعل تأمل وينتهى إلى صورة هى موضوع تأمل »[٢] . وتبعاً لهذا المبدأ يقرر أن « لا شىء يجىء إلى الوجود ما لم يكن الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً » . ولكن ما معنى هذا القول والواحد عنده لا يزدوج إلى متجه ومتجه إليه ، أى إلى عارف ومعروف ؟ فمن العبث أن يقول لنا أفلوطين إن العقل الكلى يصدر عن الواحد لأن الواحد « يرى » باتجاهه إلى ذاته . إن الواحد فى مذهبه لا يرى شيئاً ، وإذن يمتنع الصدور ويتعين الوقوف منذ المرحلة الأولى . ويضيف أفلوطين اعتباراً آخر حيث يقول : إن كل موجود فهو يلد بالضرورة ، ولا سيما الموجود الكامل ، وإن ما يأتى من الواحد يأتى منه دون حركة ولا ميل ولا إرادة . وهذا يدل على أن الإصدار ليس فعلاً معقولاً ، وإنما هو « إشعاع » لا يوضحه أفلوطين بغير أمثلة مستمدة من المحسوسات ، أى من موجودات مختلطة بقوة تميل إلى الفعل ؛ أما الفعل المحض ، البسيط من كل وجه . فكيف يشع عنه شىء ؟ أو بالأحرى : كيف يشع عنه شىء لا يكون هو هو ؟ فإنه إذا كان الصدور فعلاً طبيعياً ، كان الصادر كفؤاً للصادر عنه ، لا أدنى منه كما يقول أفلوطين ، وكانت النتيجة المحتومة وحدة الوجود . ولكن العالم أدنى من الواحد ، فهو ليس صادراً عنه صدوراً طبيعياً . يبقى إنه صادر عن فعل حر ، وهذه قضية يرفضها أفلوطين بقوة ، ولكنها لازمة من وضع المسألة كما تقدم .

ط — أما باقى المسائل فلا نرى حاجة للوقوف عندها ، اللهم إلا المسألة الأخيرة ، مسألة الشر ، فإنها تتطلب بعض الإيضاح . يقول أفلوطين : لما كان الشر عدم الخير ، وكان الخير وجوداً ، كان الشر لا وجوداً ؛ ولما كانت المادة لا وجوداً أى غير معينة أو مصورة فى ذاتها

---

(١) الرسالة الثامنة من التساعية الأولى « فى الشرور ومصدرها » .
(٢) الرسالة الثامنة من التساعية الثالثة ، ف ٧ .

وكانت الصورة خيراً ، كانت المادة أو عدم الصورة هى الشر بالذات . والواقع أن المادة لا وجود نسبى من جهة ما هى موضوع غير معين بصورة ، ولكنها وجود بالإطلاق من جهة ماهى موضوع يقبل الصورة ويدخل فى تركيب الموجود المحسوس . والوجود خير بقدر ما هو وجود ، وهذه قضية يقرها أفلوطين بعد أرسطو وأفلاطون ، فتكون المادة خيراً بقدر ما لها من وجود ، ولا يمكن تصورها شراً ، فضلاً عن تصورها الشر المطلق . ولم يفسر لنا أفلوطين كيف ينتهى الصدور عن الخير المحض إلى الشر المحض . إنه أخذ بالعقيدة الأورفية القديمة القائلة إن المادة شر ، والتى اصطنعها أفلاطون دون أن يجعل مع ذلك من المادة الشر بالذات ، من حيث أنه أضاف إلى النفس خطيئة ارتكبتها فى العالم المعقول . ولو تدبر أفلوطين لرأى أن الشر بالذات ، الشر الذى كله شر ، لا يمكن أن يوجد . وإنما الذى يوجد شر جزئى أى عدم خير جزئى شأنه أن يوجد لموجود هو خير بما هو وجود ، كالصمم فهو عدم خير جزئى فى الإنسان أو الحيوان الذى شأنه أن يسمع ، والإنسان أو الحيوان الأصم خير من جهة أخرى ؛ وإذا كان الموجود الملحوظ هو النفس ، كان الشر أو الرذيلة عدم خير فى النفس شأنه أن يوجد لها وأن تطلبه بما هى نفس إنسانية . فأفلوطين يشخص الشر مثل الغنوسيين والمانويين ، كأنما كان لهذا اللفظ معنى محصل ، ومعناه فى الواقع معدول ، أى أنه «لا خير».

ى — وقد كان أثر أفلوطين متصلاً عميقاً . ترجمت بعض رسائله إلى اللاتينية فى القرن الرابع ، فوجد فيها القديس أوغسطين عوناً كبيراً ، ووضع الأفلاطونية المسيحية . ونقل بعض السريان إلى لغتـه قطعاً من التساعيات الثلاث الأخيرة ، وجعل عنوانها « أوتولوجيا أرسطوطاليس » فنقلت إلى العربية بهذا الاعتبار فيما نقل من الكتب الفلسفية فى العصر العباسى ، واصطنع الفلاسفة الإسلاميون ما جاء فيها من نظريات إلى جانب نظريات أرسطو . وفى العصر الوسيط اصطنع الغربيون كثيراً من نظرياته ، وجدوها فى كتب القديس أوغسطين وفى كتب أخرى : منها نظرية الصورة الجسمية ، ونظرية تعدد الصور فى الموجود الواحد بحسب درجته فى سلّم المحسوسات ، ونظرية النور التى ألحقت بنظرية الإشراق الإلهى ، واستخدمها البعض فى إقامة علم طبيعى رياضى يرد الأشياء إلى نور ينتشر فى خطوط وزوايا . وتصور غير واحد منهم عقيدة الثالوث الأقدس على مثال تصوره لأقانيمه الثلاثة ، فخالفوا السنة المسيحية التى تعلّم أن الآب والابن والروح القدس أقانيم متكافئة فى إلـه واحد . وفى عصر النهضة ترجمت رسائله كلها إلى اللاتينية ، فشاعت آراؤه ، ويمكن استقصاؤها عند كثيرين من الفلاسفة المحدثين .

١٢٩ — فورفوريوس (٢٣٣ — ٣٠٥) :

ا — ورد ذكره غير مرة فيما سبق . هو ملخوس السورى الملقب بفورفوريوس أظهر تلاميذ أفلوطين . ولد فى صور . وعرف أفلوطين فى روما سنة ٢٦٣ ، فلزمه ، واتبع طريقته وجذب مرة واحدة فى الثامنة والستين على ما يذكر هو . شرح محاورات أفلاطون الكبرى وشرح من كتب أرسطو المقولات والأخلاق والطبيعة والإلهيات . ووضع « المدخل إلى المقولات » أجمل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم المعقول أخذاً عن التساعيات . وكتاباً « فى الامتناع عن اللحوم » نزع فيه منزع الفيثاغورية . وآخر « فى أخبار الفلاسفة » لغاية أفلاطون ، بقى منه أجزاء . ولكنه مشهور بكتاب « ايساغوجى » أى « المدخل إلى مقولات أرسطو » (٥٧ د) . وكتب أيضاً ضد النصرانية ، ودافع عن السحر والعرافة والتنجيم ، وكانت الكنيسة تحاربها .

١٣٠ — يامبليخوس (٢٧٠ — ٣٣٠) :

ا — هو أظهر الأفلاطونيين السوريين فى القرن الرابع . ولد فى خلقيس من أعمال سوريا . وتتلمذ لفورفوريوس بعد أن أخذ عن تلميذ له اسمه أناتوليوس كان أرسطوطاليا ؛ فقد كانوا فى ذلك العصر يجمعون بين أفلاطون وأرسطو مع تغليب إحدى النزعتين بحسب المزاج الشخصى . دوّن يامبليخوس شروحاً على أفلاطون ، وشروحاً على أرسطو . ووضع من عند نفسه كتباً فلسفية ورياضية ودينية ، نذكر منها : كتاب الإلهيات الخلقيسية الكاملة — رسالة فى الحياة الفيثاغورية — رسالة فى الحض على الفلسفة — كتاب العلم الرياضى بالإجمال — المدخل لكتاب نيقوماخوس فى الحساب — كتاب جملة آراء فيثاغوراس ، وكان كتابا ضخما لم يبق منه سوى رسالة عنوانها إلهيات الحساب — كتاب أسرار المصريين ، أى معتقداتهم الدينية . ويتبين من هذه الأسماء أن يامبليخوس كان يمزج بين الدين والفلسفة والرياضة ، وقد كان هذا المزج مألوفاً فى عصره ، عصر اختلاط الشعوب وتفاعل المذاهب .

ب — قال بصدور الموجودات بعضها عن بعض ، ولكنه كثر مراتب الوجود ، وجعل فى كل مرتبة ثلاثة حدود . رأى أن تسمية أفلوطين للواحد بالخير بالذات تعيين له ، فوضع فوقه واحداً غير معيّن أصلاً[1] ووضع بعده العالم المعقول ، فصاروا ثلاثة حدود . ويشمل

(١) الواقع أن أفلوطين يقول أحياناً إن الواحد فوق الخير .

العالم المعقول ثلاثة حدود : العقل والصانع وبينهما القدرة الإلهية . ولما كانت الأفلاطونية تميز بين العقل الاستدلالى والعقل الذى يقدم مبادئ الاستدلال (٣٦ هـ و) فقد وضع فى المرتبة الثالثة العالم الاستدلالى يشمل الموجودات التى تستخدم الاستدلال ، وجعل حدوده الثلاثة : الأب والقوة والفهم . ويلوح أنه قسم كلا من هذه الحدود إلى سبعة أخرى . ثم يجىء عالم النفس ، وهو ينقسم أيضاً قسمة ثلاثية : فهناك نفس مفارقة للعالم ، ونفسان أخريان صدرتا عنها . أما العالم فيجرى نظامه بوساطة ثلاث طوائف من الآلهة أو القوات : الملائكة والجن والأبطال . ويفيد يامبليخوس من تكثيره لمراتب الوجود وحدودها بأن يجمع فى مذهبه بين آلهة اليونان وآلهة الشرقيين ، ويؤولهم تأويلاً رمزياً ، فيحاول أن يتصورهم بصور رياضية على نسق الفيثاغورية ، ويرتبهم ترتيباً غريباً .

حـ — وعنده أن العقل الإنسانى قاصر عن إدراك ماهية الواحد الأول كما يقول أفلوطين ، وأيضاً عن إدراك ماهيات جميع الجواهر المفارقة . نحن نعلم وجودها فقط ؛ نعلمه بالفطرة قبل كل فحص ، فإن النفس مفطورة على هذا العلم كما أنها مفطورة على طلب الخير . ويتبين قصور العقل من وجهين : أحدهما أن كل علم فهو يقوم على تمييز بين ذات عارفة وموضوع معروف ، وليس بيننا وبين الله تمييز ، وإنما بيننا وبينه صلة مباشرة دائمة . والوجه الثانى أننا فى المعرفة على العموم نثبت حداً من حدين متقابلين وننفى الآخر ، وصلتنا بالله فوق مثل هذا التقابل . ومع ذلك يمضى يامبليخوس فى الاستدلال بصدد الجواهر المفارقة لاستكناه ماهيتها وترتيبها . وهذا التناقض مشترك بين جميع رجال الأفلاطونية الجديدة الذين أرادوا أن يفلسفوا الدين .

١٣١ — أبروقلوس (٤١٠ — ٤٨٥) :

ا — نعود إلى أثينا بعد أن هجرناها زمناً طويلاً ، فنجد مدارسها دائبة على عملها ، والأفلاطونية الجديدة ناشطة فيها . أبروقلوس آخر وأشهر ممثليها . ولد بالقسطنطينية . وتلقى الفلسفة فى الإسكندرية ثم فى أثينا حيث صار زعيم المدرسة . صنّف كتبا كثيرة ، أهمها : شروحه على محاورات أفلاطون ، تيماوس والسياسى وبارمنيدس والقيبيادس وأقراطيلوس وشرح على « مبادئ » أقليدس الرياضى ، وآخر على « المجسطى » لبطليموس ، وكتاب مطول فى « الإلهيات الأفلاطونية » وآخر موجز فى « مبادئ الإلهيات » مؤلف من قضايا مبرهنة على طريقة أقليدس ، وكتاب « فى العشرة شكوك الخاصة بالعناية » وكتاب « فى

العناية وفى الغدر » وكتاب « فى الشرور وقيامها بأنفسها » : هذه الكتب الثلاثة الأخيرة ضاعت أصولها اليونانية ، ولم يبق سوى ترجمتها اللاتينية بقلم جيوم دى موربكى فى القرن الثالث عشر . وله كتب أخرى لا نعرف عنها سوى عناوينها ، أو إشارات إلى موضوعاتها .

ب — غلا هو أيضاً فى المزج بين الفلسفة والرياضيات . وكان هو أيضاً يجل إجلالاً كبيراً أساطير اليونان والشرقيين وعقائدهم . وقد حفلت بها كتبه ، كل منها فى موضع معين ، وكلها مرتبطة فيما بينها بجدل دقيق . والنقطة الجوهرية فى مذهبه أن كل حد من حدود الصدورات فهو قائم فى مبدئه ، ثم خارج منه ، ثم راجع إليه . ذلك بأن كلاً منها حاصل على شيء مشترك بينه وبين مبدئه المباشر طبقاً لمقتضى العلية ، وعلى شيء مباين يميزه منه . فبموجب الاشتراك يظل فى مبدئه ، وبموجب التمييز يخرج منه ، وبموجب شوقه إلى الخير بالذات يتوجه صوب مبدئه أى يرجع إليه ، فكل حد ينقسم قسمة ثلاثية ، وهكذا فى إسراف كبير . أما وجود الشر فى العالم ، فلم يرده الآلهة . الشر ناشىء من نقص المراتب الوسطى والدنيا وقصورها عن قبول الخير الإلهى . وهذا النقص ضرورة ميتافيزيقية من حيث أن المنقسم والكثير يجىء بالضرورة بعد الواحد البسيط ، والمتحرك بعد الثابت ، والممتزج بعد النقى . ولا يمكن القول إن المادة رديئة وإضافة الشر إليها ، لأنها هى أيضاً خلقها الآلهة لضرورتها للعالم .

حـ — ونجد عنده نظرية فى النفس وردت عند فورفوريوس ويامبليخوس وغيرهما ، ولكن يبدو أنه كان أكثر تعمقاً فيها وشرحاً لها . يذهب إلى أن وظيفة النفس إحياء الجسم — وهذه قضية أرسطوطالية — فيلزم أن يكون للنفس جسم دائم مثلها تؤدى فيه وظيفتها ، ومثل هذا الجسم يجب أن يكون أثيرياً أو نورانياً وسطا بينها وبين جسمها المادى ، كما يقتضى مبدأ التوسط أو التدرج المتصل ، وهو مبدأ أساسى فى الأفلاطونية الجديدة ؛ بل إن أبروقلوس يضع جسما آخر بين الجسم النورانى والجسم المادى تطبيقاً لهذا المبدأ . وهو يضيف إلى الجسم النورانى رؤية التجليات الإلهية التى تبدو لنا فى حالتى اليقظة والنوم ، لأنه يرى أن هذه الرؤية ليست من فعل الجسم المادى من حيث إن الآلهة لامادبون . وهو يرى أن الجسم النورانى يسمح للنفوس بالتعارف ، وعلى نحو أوضح مما يسمح به الجسم المادى . وهكذا يبنى أبروقلوس نظرياته لتفسير المعتقدات القديمة .

ء — وقد كان له أثر ملحوظ فى إذاعة الأفلاطونية فى العصر الوسيط . فإن أسقفاً سورياً من أهل القرن الخامس أخذ عنه ونقل نصوصاً من كتبه وهو يسميه باسم موضوع ، وتسمى هو باسم ديونيسيوس الأريوباغى (١٠٧ ، ا) فوصلت مصنفاته إلى الغرب فى القرن

التاسع وترجمت إلى اللاتينية باعتبارها لتلميذ بولس الرسول ، فكانت مصدراً هاماً فى الفلسفة واللاهوت ، ولم يشك أحد فى صحة نسبتها حتى نقل جيّوم دى موربكى كتب ابروقلوس فى القرن الثالث عشر . ونقل السريان مختارات من « مبادىء الإلٰهيات » وأسموها « الإيضاح فى الخير المحض » وأضافوها إلى أرسطو ، ثم نقلت إلى العربية ، فتلقاها الإسلاميون بهذا الاعتبار (ما خلا ابن رشد ، فإنه أظهر أرسطو على حقيقته ، إلا بعض تأويلات خاصة) وبدا لهم ما فيها ، وما فى كتاب « أوثولوجيا أرسطوطاليس » (١٢٨ ى) من صوفية إشراقية تتمة طبيعية لكتب الحكمة الإنسانية ، فجاءت فلسفتهم مزيجاً من الأرسطوطالية والأفلاطونية الجديدة وهم لا يدرون . وفى القرن الثانى عشر نقل جيراردو دى كريمونا كتاب « الإيضاح » إلى اللاتينية ، ولما كان هذا الكتاب يدور على مبحث العلل ، عرف بكتاب العلل ، وتلقاه الغربيون على أنه لأرسطو ، حتى نقل جيّوم دى موربكى فى القرن التالى كتاب « مبادىء الإلٰهيات » بأكمله ، فعرفوا حينذاك أن كتاب العلل جزء منه[١] .

هـ — وبعد وفاة ابروقلوس بأقل من نصف قرن ، أى فى سنة ٥٢٩ ، أصدر الإمبراطور چوستنيان مرسوماً يحظر تدريس الفلسفة بأثينا ، فأغلقت مدارسها ، وكانت قد أقفرت من التلاميذ ، وتناقص عدد العلماء فيها . وكانت الإسكندرية قد فقدت مكانتها . فانتهت الفلسفة اليونانية عند هذا الحد . ولم يبق علينا سوى أن نقول كلمات فى شراح لأرسطو يرجعون إلى هذا الدور الأخير ، وكان لهم فيما بعد أثر مذكور . فقد عرفهم الإسلاميون وتأثروا بهم ، وانتقل هذا التأثير إلى الغربيين بترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية .

---

(١) انظر فى كتابنا « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » (القاهرة ١٩٤٦) الصفحات المخصصة للترجمة من العربية واليونانية إلى اللاتينية .

الفصل الثامن

شراح أرسطو

١٣٢ — اسكندر الأفروديسى :

ا — ولد فى أفروديسيا من أعمال آسيا الصغرى . وتفقه فى الفلسفة على أساتذة أرسطوطاليين ، أشهرهم أرسطوقليس . وفيما بين سنتى ١٩٨ و٢١١ علّم الأرسطوطالية فى أثينا ، فكان أكبر شراح أرسطو أثراً وأبعدهم صيتاً ، حتى لقبه خلفاؤه بأرسطو الثانى . قصد فى شروحه إلى تفسير آراء أرسطو وتبريرها أمام المدارس الأخرى ، وبخاصة الرواقية . ولكنه فى الواقع انحرف عن أرسطو فى مواضع هامة ، أخصها متصل بمسائل النفس والعقل . ضاع شرحه على كتاب النفس لأرسطو ، وبقى كتاب له فى النفس هو الذى استخرج منه اسحق بن حنين رسالة « العقل والمعقول » التى كانت أصلاً نسج عليه الفلاسفة الإسلاميون نظرياتهم فى العقل .

ب — فى هذه الرسالة يميز الإسكندر أربعة عقول : أحدها العقل الهيولانى ، ويقول إنه يدعوه كذلك لأنه بالقوة كالهيولى ، وعقل بالملكة هو العقل الهيولانى وقد حصل على موضوع معقول ولكنه لا يتعقله بالفعل ؛ والعقل الفعال الذى يجرد موضوعات الإحساس من مشخصاتها المادية بفعل نورانى ، ويجعلها معقولة ، فيُخرج العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل : وفى هذا التمييز يعبر الإسكندر بأسماء واضحة عما يقوله أرسطو بألفاظ غير واضحة ؛ وأخيراً يسمى العقل الفعال من جهة إخراجه العقل الهيولانى إلى الفعل ، بالعقل المستفاد ، أو أن العقل المستفاد عبارة عن حال اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال .

حـ — إلى هنا لا نرى بأساً فى الأسماء ومدلولاتها . ولكن الإسكندر يشرح مذهب أرسطو فى النفس والعقل كما يأتى : النفس صورة الجسم ، وليس للصورة والهيولى فى المركب وجود خاص أو مفارق ، وجميع وظائف النفس مرتبطة بتغيرات عضوية ، فالنفس شىء من الجسم ؛ وعلى ذلك فالعقل الهيولانى فاسد بفساد الجسم ؛ أما العقل الفعال ، فلما كان هو الذى يجعل صور الماديات معقولة ، فيجب أن يكون معقولاً ، فهو مفارق وليس جزءاً من النفس ، ولكنه يفعل فى النفس من خارج ، هو الله العلة الأولى . (انظر ٦٩ ب ء هـ و).

١٣٣ — ثامسطيوس (٣١٧ — ٣٨٨) :

ا — تثقف بالقسطنطينية ، وعلّم بها وبمدن أخرى غربيها ؛ فأصاب شهرة واسعة ، ونال حظوة كبيرة لدى الأباطرة المسيحيين ، وبالأخص عند قسطنطين وتيودوس ، فتقلد مناصب سياسية عالية مع بقائه وثنياً . ولما تولى الإمبراطور جوليان وأراد بعث الوثنية ، كان من المحبذين المؤيدين . أما مصنفاته فقد ضاع كثير منها ، وبقى من شروحه على أرسطو : التحليلات الثانية ، السماع الطبيعى ، النفس ، السماء ، ومقالة اللام (وهى الثانية عشرة الخاصة بالإلهيات) من كتاب ما بعد الطبيعة .

ب — شرح أرسطو مع أنه كان أفلاطونياً جديداً ، أو كان يجمع بين أرسطو وأفلاطون ، ويرى أن مواضع الخلاف بينهما ليست شيئاً يذكر بجانب المواضع المشتركة ، ويستشهد أحياناً بأفلاطون ويناصره ، كما كان بعض أفلاطونيي الإسكندرية يناصر أرسطو أحياناً . فالعصر عصر تخير ، أو بالأحرى عصر توفيق يحاول أن يجمع بين مختلف المدارس اليونانية .

ح — ولثامسطيوس رأى معروف فى مسألة العقل : فقد ذهب إلى أن الحجج التى تضطر إلى اعتبار العقل الفعال مفارقاً ، تضطر إلى اعتبار العقل المنفعل مفارقاً كذلك ، من حيث إنه يعقل المعقولات ؛ فكلا العقلين مفارق دائم واحد بالإضافة إلى بنى الإنسان جميعاً . فابن سينا إذن من أشياع الإسكندر ، وابن رشد من أشياع ثامسطيوس .

١٣٤ — سمبليقيوس :

ا — تلقى الفلسفة بأثينا وبالإسكندرية . ولما أغلقت المدارس الأثينية (٥٢٩ م) رحل مع بعض رجالها إلى بلاد فارس ، فلقوا رعاية كبيرة فى بلاط كسرى أنو شروان صديق الفلسفة . وبعد أربع سنين حصل كسرى من الإمبراطور جوستنيان على الأذن لهم بالعودة إلى أثينا والإقامة فيها مع الاحتفاظ بمعتقداتهم ، فعادوا سنة ٥٣٣ .

ب — الباقى من شروحه على أرسطو : المقولات ، السماع الطبيعى ، السماء ، النفس . وهى شروح نفيسة بدقتها العلمية ، وبما أثبته فيها من أقوال الفلاسفة الذين تقدموا سقراط وفقدت كتبهم ، وبخاصة فى الشرح على السماع الطبيعى . ومذهبه أن بين أفلاطون وأرسطو اتفاقاً تاماً فى النقط الجوهرية ، وأن التعارض بينهما يرجع إلى اختلاف الألفاظ ليس غير ، إذ كان هو أيضاً أفلاطونياً جديداً .

١٣٥ — يوحنا النحوى :

ا — يرجع إلى النصف الأول من القرن السادس ، أى أنه معاصر سمبليقيوس . اعتنق المسيحية بعد وثنية . شروحه على أرسطو : التحليلات الثانية (نشرتها أكاديمية برلين) والمقولات والعبارة والكون والفساد (يذكرها له ابن النديم فى « الفهرست ») .

ب — ومن عهده المسيحى بقى كتابان : الأول « فى قدم العالم » يعارض فيه هذه القضية ، ويحمل محاورة « تيماوس » على محمل تكوين العالم فى الزمان ، فيظهر إجلالاً كبيراً لأفلاطون ، ويوزد الكثير من النصوص القديمة الخاصة بالموضوع ، ولا يورد من التوراة سوى بعض آيات متفرقة فى الكتاب ، ولكنه يزعم أن أفلاطون إنما استمد آراءه من التوراة ، ويقرب بينه وبين المسيحية ، فإذا تعذر التقريب حاول الاعتذار عنه . والكتاب فى جملته فلسفى يرمى إلى تأييد العقيدة بالعقل . فآخذه بعض المسيحيين على قلة عنايته بالتوراة ، فصنف كتاباً « فى صنع العالم » جعل فيه المحل الأكبر للتوراة ومفسريها من المسيحيين ، والمحل الأصغر للفلسفة اليونانية ، وردد قوله بأخذ أفلاطون وقدماء الفلاسفة عن التوراة .

* * *

١٣٦ — خاتمة الكتاب :

هكذا انتهت الفلسفة اليونانية بعد حياة استطالت أحد عشر قرناً ، وحفلت بأسمى وأبهى نتاج العقل . ولكنها بقيت بما هى فلسفة ، تناولتها عقول جديدة فى الشرق والغرب ، فاصطنعت منها أشياء ، وأنكرت أشياء ، وهى على الحالين تعتبرها أصلاً وتنهج نهجها ، على نحو ما رأينا فى الكلام على فيلون اليهودى وأوائل المفكرين المسيحيين . وما تاريخ الفلسفة بعد الآن إلا تاريخ تطور الفلسفة اليونانية عند الإسلاميين والمسيحيين . ولا شك أن الفضل الأكبر فيها يرجع إلى أفلاطون وأرسطو : فقد جاءت كتبهما من السعة والعمق والسمو بما لم يعرف عن غيرهما من السابقين واللاحقين ؛ ولولاهما لبدت المدارس السابقة أضأل من أن تكوّن فلسفة ، ولما وجدت المدارس اللاحقة فى أغلب الظن ، أو لوجدت هزيلة ضئيلة هى أيضاً . لقد وفق هذان الرجلان إلى أن يكونا القطبين اللذين يتردد بينهما العقل الإنسانى ، يميل تارة إلى هذا ، وطوراً إلى ذاك ، أو يقف بين بين . ولعل العقل الإنسانى لن يخرج عن هذه المواقف أبداً مهما تشكل تفكيره وتنوع ؟

مراجع

المراجع كثيرة للغاية فى اللغات القديمة والحديثة . وقد اقتصرنا هنا على بعض الكتب العربية القديمة ، وعلى طائفة من الكتب الفرنسية والإنجليزية الحديثة ، يجد فيها طالب المزيد طائفة كبيرة مما أغفلناه .

ا . مراجع عامة

تاريخ اليعقوبى : الجزء الأول فيما قبل الإسلام وفيه فصل عن اليونان والجزء الثانى فى الإسلام حتى سنة ٢٥٨ هـ . ليدن ١٨٨٣ .

الفهرست لابن أبى يعقوب النديم أنهى تأليفه سنة ٣٧٧ هـ ليبزج ١٨٧٢ .

طبقات الأمم لصاعد الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٢ هـ . بيروت ١٩١٢ .

الملل والنحل للشهرستانى ٤٧٩ — ٥٤٨ هـ . ليبسيك ١٩٢٣ .

إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن القفطى أو القفطى فقط . صنفه بعد سنة ٦٢٤ هـ مستعيناً بالفهرست وطبقات الأمم ليبسيك ١٩٠٣ .

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ولد بعد سنة ٥٩٠ هـ بقليل وتوفى سنة ٦٦٨ . وضع كتابه لأول مرة حوالى سنة ٦٤٠ ثم أعاد تصنيفه فزاد ونقح مستعيناً بكتاب القفطى ونشره سنة ٦٦٧ . القاهرة ١٨٨٢ وملحق ١٨٨٤ لمولر كونفسبرغ .

كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون لحاجى خليفة . ولد حوالى ١٠١٠ هـ بالقسطنطينية وتوفى سنة ١٠٦٨ . ليبسك ١٨٣٥ — ١٨٥٨ م والقاهرة ١٢٧٣ هـ = ١٨٥٧ ، ١٨٥٨ . — ليست هذه الكتب مصادر بمعنى الكلمة لتاريخ الفلسفة اليونانية ، فإن هذا التاريخ قد تقرر بالرجوع إلى الأصول ؛ وفى الكتب المذكورة خلط كثير ، وتقديم وتأخير ، فتجب قراءتها بكل حذر . ولكنها هامة للوقوف على ما عرفه الإسلاميون عن هذه الفلسفة ورجالها ، وما وضعوه من مصطلحات فى نقلها .

Zeller (Ed.), The philosophy of the Greeks in its historical development, 1877 — 1897, 6 vol. — Outlines of the history of Greek philosophy, 13 ed. 1931.

Gomperz (Th.), Greek Thinkers, 1901—1905, 4 vol. — Les penseurs de la Grèce, 1908—1909, 3 vol.

هذه الكتب ألمانية الأصل . الأول أوسع المراجع وأكثرها اعتباراً ؛ والثانى موجز . والثالث معتبر كذلك ، ولكن يشوبه إطناب واستطراد .

Benn (A.W.), The Greek philosophers, 1882; 2 ed. 1914.

Burnet (John), Greek philosophy. Part I : Thates to Plato, 1927.

توفى المؤلف قبل أن يصدر باقى الكتاب .

Robin (L.), La pensée grecque, 1923.

Bréhier (E.), Histoire de la philosophie, tome I, 1926.

ب . مراجع خاصة

١ . ما قبل سقراط

Rivaud (A.), Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, 1905.

Burnet (John), Early Greek philosophy, 4 ed. 1923.

فى هذا الـكتاب ترجمة الشذرات الباقية من الفلاسفة الأقدمين . وقد نقله إلى الفرنسية A. Reymond بعنوان : L'aurore de la philosophie grecque, 1919.

٢ . سقراط

Robin (L.), Les *Mémorables* de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate *(Anné philosophique*, 1910). — Sur une hypothèse récente relative à Socrate (Revue des Etudes grecques, XXIX, 1916).

Diès (Aug.), Autour de Platon, tome I, 1927.

فيه عرض ونقد لمختلف الآراء فى شخصية سقراط .

Taylor (A.E.), Socrates, 1932.

٣ . أفلاطون

Oeuvres complètes de Platon (texte et traduction), éditeés par l'Association Guillaume Budé, Paris, 1921 et suiv.

هـــذه الترجمة تقوم بها طائفة من أساتذة جامعات فرنسا . وهى أوثق ترجمة . يزيد فى فائدتها مقدمات مطولة وشروح .

Diès (Aug.), Autour de Platon, tomo II, 1927.

Taylor (A E.), Plato, 3d ed. 1929.

Robin (L.), Platon, 1935.

٤ . أرسطو

ترجمة علمية *The works of Aristotle.* Oxford 1928 ....

Physique, trad. Carteron : 1926, 1931.

Métaphysique, 1932, 2 vol.; De l'Ame, 1934 ; De la Génération et de la Corruption, 1935 ; L'Organon, 6 vol., 1935 et suiv. ; — Trad. J. Tricot.

ترجمة قيمة مع تعليقات مفيدة .

Ravaisson (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 1er vol., 1836 (réimprimé en 1920).

كتاب قيم مشهور

Hamelin (O.), Le Système d'Aristoie, 1920.

كتاب واف متين فيما تناوله من تحقيق مؤلفات أرسطو ومن عرض للمنطق وللطبيعة . ولكنه يوجز علم النفس وما بعد الطبيعة فى صفحات ، ولا يتضمن الأخلاق ولا السياسة .

Ross (W.D.), Aristotle, 1923 ; trad. françoeise, 1930.

كتاب يلخص مؤلفات أرسطو تلخيصاً حسناً . صاحبه من كبار الإخصائيين فى أرسطو . وهو المشرف على ترجمة أكسفورد المذكورة آنفاً .

Robin (L.), Aristote, 1944.

٥ . الباب الخامس بالإجمال

Ravaisson (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2e vol.

٦ . إبيقورس

Trois lettres, Trad. O. Hamelin, Revue de métaphysique et de morale, 1920 tome XVIII.

Doctrines et maximes, trad. Solovine, 1925.

Lucrèce, De la Nature, texte et trad. par Ernout, 1920 ; commentaire par L. Robin, 1925—1926.

Lettres et pensées maîtresses, trad. Ernout dans le commentaire dijà mentionné de Robin, 1er volume 1925.

Bailey (C.), Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes, 1926.

Guyau (M,) La morale d'Epicure, 2 ed., 1881.

Joyau (E.), Epicure, 1910.

٧ . الرواقية

Bréhier (E.), Chrysippe, 1910.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grecque, 1926 : Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme, pp. 219—269 ; La cohérence de la morale stoïcienne, pp. 270—308.

Brochard (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne, 1912 : La logique des stoïciens, pp. 221—281.

Hamelin (O.), Sur la logique des Stoïciens, Année philssophique 1902, p. 23 sqq.

٨ . الشكاك والأكاديمية الجديدة

Brochard (V.), Les Sceptiques grecs, 1887 ; 2e éd. 1932.

Robin (L.), Pyrrbon et le scepticisme grec, 1944.

٩ . فيلون

Philon, Allégories des Saintes Lois, édit. et trad. par E. Bréhier, 1908.

Bréhier (E.), Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 2e éd., 1924.

١٠ . الغنوسية

Faye (E. de), Gnostiques et Gnosticisme, 2e éd. 1925.

١١ . المسيحية والفلسفة اليونانية

Festugière (A.), L'idial religieux des Grecs et l'Evangile, 1932.

Lebreton (J.), Histoire du dogme de la Trinité, 2 vol. 1927.

Puech (A.), Les apologistes grecs du IIc siècle, 1912.

Freppel (Mgr), Les apologistes chrétiens du IIc siècle, 2 vol. 1859—60.

Lagrange, Saint Justin, 1914.

Faye (E. de), Clément d'Alexandrie, 2e éd., 1906. — De l'originalité de la philosophie religieuse de Clément d'Alexandrie, 1919.

Tollinton (R.B.), Clement of Alexandria, 2 vol., 1914.

Bardy (G.), Chément d'Alexandrie, 1926.

Prat (F.), Origène, 1907.

Faye (E. de), Origèue, 3 vol., 1923, 27, 28.

Bardy (G.), Origène, 1931.

Cadiou (R.), Introduction au système d'Origène, 1932. — La jeuness d'Origène, 1935.

١٢ . الأفلاطونية الجديدة

Plotin, Ennéades, Texte et trad. par E. Bréhier, 1924—1938.

عمل جليل . كل رسالة مسبوقة بفصل يمهد لها ويعلق عليها .

Bréhier (E.), La philosophie de Plotin, 1931.

Whittaker (E.), The Neoplatonists, 2d ed., 1918.

Inge (W.R.), The philosophy of Plotinus, 1918.

١٣ . اسكندر الأفروديسى

Théry (G.), Alexandre d'Aphrodise, 1926.

قاموس الأعلام[1]

(١) اقتصرنا على أهم الأسماء وأهم المواضع .

تصحيح أخطاء

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١١	٧	Estcnne	i بعد t
»	١١	d	b
١٨	١٥	الناد	النـار
٢٢	٤	؟	؛
»	١٠	إعداد	أعداد
٢٥	٩	٥٩ ج	٦٤ ج
٣٠	٦	ماية	مادية
»	١١	٦٥ ج	٧١ ج
٤٢	١١	محسوس متجانس	محسوس هو
٦٣	٢٠	ريانها	ربانها
٦٦	١٤	المدنية	المدينة
٧٠	١٣	الأصغر	الأصفر
»	١٨	مغا ة	مغايرة
٧٣	١٠	الغرس	الفرس
٨١	١٨	(٦)	(٥)
٩٤	٢٣	الغوية	القوية
٩٥	١٥	القوى	القوة
٩٨	٩	حيها	حبها
١٠٦	٣	كمان	كمال
١١٨	٢ من أسفل	عدد ٦٥	عدد ٧١
١٢٢	٢	فاجزاء	فجزآ
١٢٥	١٩	بعباة	بعبارة
١٢٦	السطر الأخير	بأن	بان
١٢٩	٢٠	مَ	لمَ
١٣٦	١٠	مباىء	مبادىء
١٤٢	٢٦	الحادى	الحاوى
١٤٣	٢	للجسم	الجسم
١٦١	١٠	صائغا	صائتا
١٧٠	١٠	الجربة	التجربة
١٧١	٢٤	اوحاض	إدحاض
١٨٠	٢١	الغائمية	الغائية
١٩٣	٢٢	والتبذير	التبذير
٢٣٧	٥	يحا كمون	يحا كون
٢٧١	٨	فإن	فإنه
٢٨٦	٢	أمونوش	أمونيوس

وقد عدلنا عن إحصاء الأخطاء فى همزة ان ، وهى لا تخفى على القارىء وقد تكون فاتتنا هنات .

فهرس

الباب الثالث

أفلاطون

الفصل الأول — حياته ومصنفاته

الفصل الثانى — المعرفة

الفصل الثالث — الوجود

الفصل الرابع — الأخلاق

الفصل الخامس — السياسة

الباب الرابع

أرسطوطاليس

الفصل الأول — حياته ومصنفاته

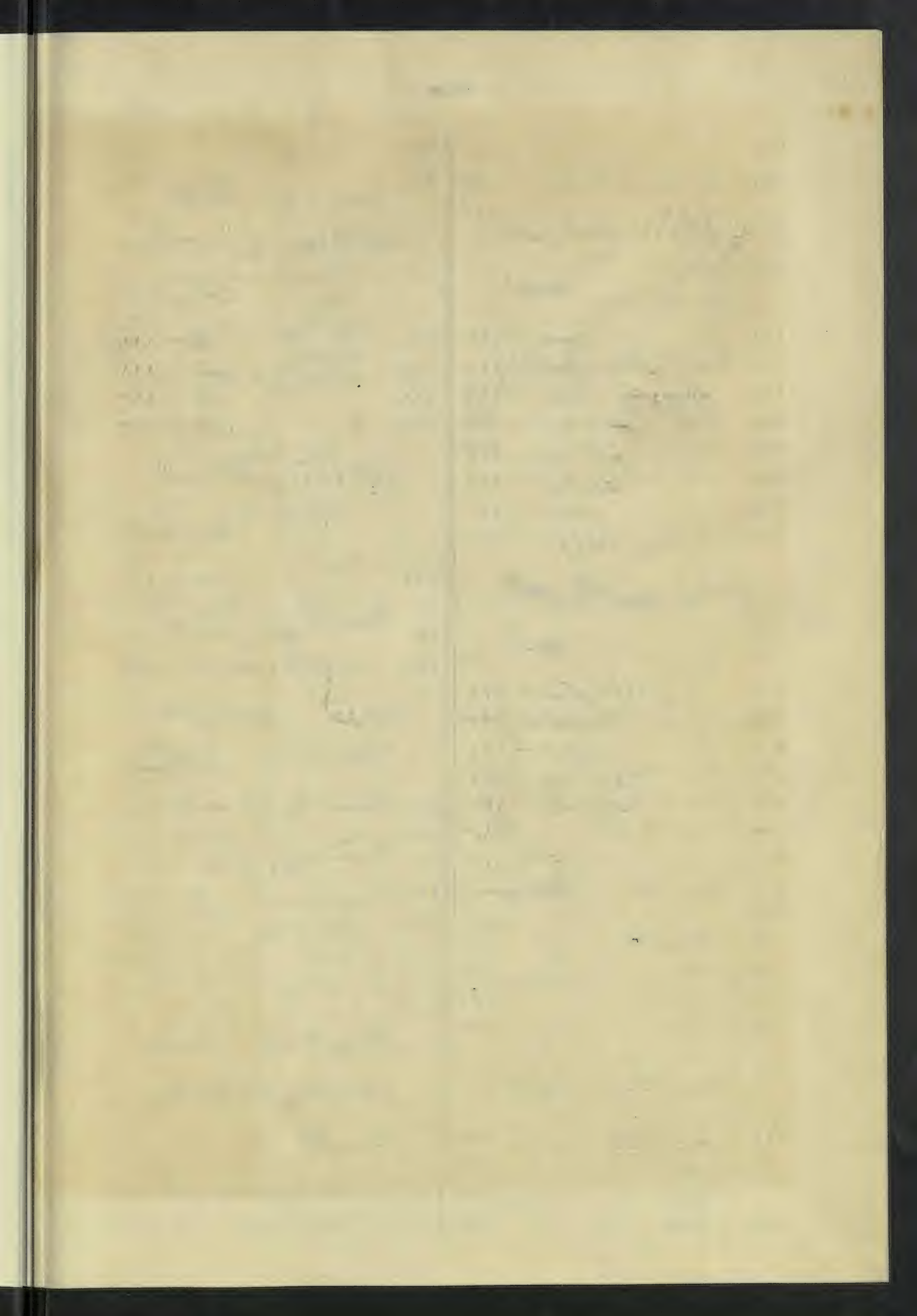
الفصل الثانى — المنطق

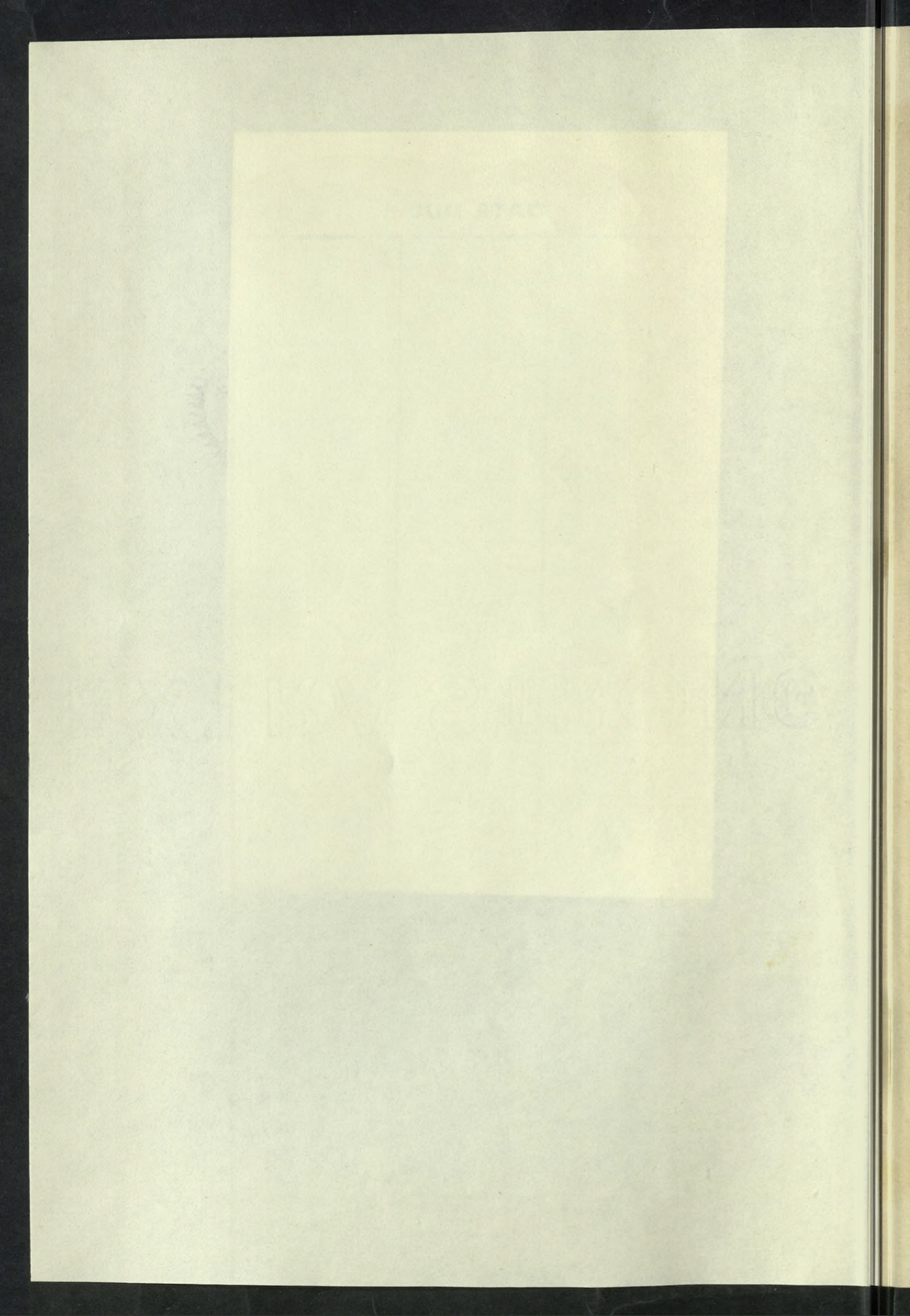
الفصل الثالث — الطبيعة

الفصل الرابع — النفس

الفصل الخامس — ما بعد الطبيعة

الفصل السادس — الأخلاق





DATE DUE

JAFET LIB.
16 JAN 2017
Circulation Dept.

A.U.B. LIBRARY

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
00475445

180
K18t2A
c.1